MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

# LÓGICA E DIALÉCTICA

LÓGICA
DIALÉCTICA
DECADIALÉCTICA

4.ª EDIÇÃO

ENCICLOPÉDIA DE CIÊNCIAS FILOSÓFICAS E SOCIAIS

II

## OBRAS DE MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

— "Filosofia e Cosmovisão" — 4.ª ed.
— "Lógica e Dialéctica" — 4.ª ed.
— "Psicologia" — 4.ª ed.
— "Teoria do Conhecimento" — (Gnoseologia e Critèriologia) — 3.ª ed.
— "Ontologia e Cosmologia" — (As Ciências do Ser e do Cosmos) — 4.ª ed.
— "O Homem que foi um Campo de Batalha" — (Prólogo de "Vontade de Potência", de Nietzsche") — Esgotada.
— "Curso de Oratória e Retórica" — 7.ª ed.
— "O Homem que Nasceu Póstumo" — 2.ª ed. — 2 vols.
— "Assim Falava Zaratustra" — (Texto de Nietzsche, com análise simbólica) — 3.ª ed.
— Técnica do Discurso Moderno" — 3.ª ed.
— "Se a Esfinge Falasse..." — (Com o pseudônimo de Dan Andersen) — Esgotada.
— "Realidade do Homem" — (Com o pseudônimo de Dan Andersen) — Esgotada.
— "Análise Dialéctica do Marxismo" — Esgotada.
— "Curso de Integração Pessoal" — 3.ª ed.
— "Tratado de Economia" — (ed. mimeografada) — Esgotada.
— "Aristóteles e as Mutações" — (Reexposição analítico-didática do texto aristotélico, acompanhada da crítica dos mais famosos comentaristas) — 2.ª ed.
— "Filosofia da Crise" — 3.ª ed.
— "Tratado de Simbólica" — 2.ª ed.
— "O Homem perante o Infinito" — (Teologia).
— "Filosofia Concreta" — 2 vols. — 2.ª ed.
— "Sociologia Fundamental e Ética Fundamental" — 2.ª ed.
— "Práticas de Oratória" — 2.ª ed.
— "Assim Deus Falou aos Homens" — 2.ª ed.
— "A Casa das Paredes Geladas" — 2.ª ed.
— "O Um e o Múltiplo em Platão".
— "Pitágoras e o Tema do Número".
— "Filosofia Concreta dos Valôres".
— "Escutai em Silêncio".
— "A Verdade e o Símbolo".
— "A Arte e a Vida".
— "Vida não é Argumento" — 2.ª ed.
— "Certas Subtilezas Humanas" — 2.ª ed.
— "A Luta dos Contrários" — 2.ª ed.
— "Filosofia da Afirmação".

*No Prelo:*

— "Enciclopédia do Saber" — 8 vols.
— "Metodologia Dialéctica" — 2 vols.

*A Sair.*

— "Dicionário de Filosofia e Ciências Afins" — 5 vols.
— "Os Versos Áureos de Pitágoras".
— "Tratado de Estética".
— "Tratado de Esquematologia".
— "Teoria Geral das Tensões".
— "Filosofia e História da Cultura".
— "Tratado Decadialético de Economia".
— "Temática e Problemática das Ciências Sociais".
— "As Três Críticas de Kant".
— "Hegel e a Dialéctica".
— "Dicionário de Símbolos e Sinais".
— "Obras Completas de Platão" — comentadas — 12 vols.
— "Obras Completas de Aristóteles" — comentadas — 10 vols.

*Traduções.*

— "Vontade de Potência" — de Nietzsche.
— "Além do Bel e do Mal" — de Nietzsche.
—"Aurora" — de Nietzsche.—
— "Diário Íntimo" — de Amiel.
— "Saudação ao Mundo" — de Walt Whitman

# ÍNDICE

## "LÓGICA FORMAL"



## "DIALÉCTICA"

## "DECADIALÉCTICA"



*Metodologia da Decadialéctica*



*Uma das características da filosofia moderna é, sem dúvida, a nova colocação do problema lógico, sobretudo depois da crítica kantiana e das contribuições dialécticas de Hegel.*

*Apesar de continuar ausente dos currículos oficiais, relegada ainda a plano secundário, e sofrendo da férula pejorativa dos que a desconhecem ou que dela têm uma visão caricatural, não é possível, ante o embate dos temas sôbre o valor das categorias lógicas, continuar desconhecendo a imensa contribuição da Dialéctica, sobretudo depois que ela penetrou no campo da ciência.*

*Neste livro, onde estudamos a Lógica Formal, a Dialéctica Geral, e a nossa Decadialéctica, obedecemos a certas normas sôbre as quais desejamos desde logo chamar a atenção.*

*Em primeiro lugar, não nos ocupamos pormenorizadamente da Lógica Formal, porque, neste sector, o que já se tem realizado é definitivo. Pouco há a acrescentar aqui. É esta a razão que nos levou a apenas abordar em linhas gerais os aspectos mais importantes.*

*É verdade que a lógica oferece hoje uma problemática e uma temática novas, em que os estudos da logística e as contribuições de tantas correntes filosóficas, como por exemplo a análise fenomenologista, com Husserl à frente, oferecem novas possibilidades para, dentro ainda do campo formal, investir sôbre novos veios inexplorados e efectuar algumas revelações insuspeitadas. Trataremos dêsses temas nos volumes de "Temática e problemática filosóficas", sob o ângulo decadialéctico.*

*Quanto à dialéctica, abordamos o aspecto geral, dentro das contribuições mais conhecidas. É verdade que a temática e a problemática dialécticas crescem cada dia, pois, disciplina nova, em formação, tem à sua frente inúmeros aspectos, que exigem respostas às perguntas que constantemente se colocam.*

*No decorrer dêste livro, verificará o leitor que a Dialéctica Geral, que abrange, em linhas amplas e globais, tema tão importante, está a exigir a contribuição de novas investigações em outros campos, como os que decorrem da dialéctica da intelectualidade nas suas polarizações operatórias do racional, e as da intuição meramente intelectual. E como o nosso processo de raciocínio não pode prescindir da influência dos esquemas da sensibilidade, esquemas do sensòrio-motriz, e também da parte*

*somática, que tanto influem em nossas perspectivas, e que a moderna psicologia está pondo em evidência, há ainda reconhecer a inseparabilidade funcional da parte afectiva de nosso espírito, cujas raízes também se afundam nessa parte somática, e que, por sua vez, revela o funcionamento de tôdas as construções esquemáticas* simpathéticas e antipathéticas, *gênese da simbólica, que não podem ser desprezadas.*

*Além disso, todos os que se interessaram vivamente pelo estudo dialéctico sentem a actualidade do pensamento hegeliano, de que a filosofia, em suas linhas gerais, não pode mais dêle afastar-se, pois a perspectiva dialéctica, por ser englobante, includente, por conter em si os opostos, os diferentes, as distinções, invade, por isso mesmo, o campo da filosofia e obriga à construção de uma visão geral do mundo, uma verdadeira cosmovisão, como implica a necessidade de revisão de tôdas as conquistas filosóficas. Dessa maneira, a dialéctica se torna filosofia, e a filosofia, pela sua influência, torna-se dialéctica.*

*Ora, tais temas estão a exigir trabalhos especiais que coordenem o que já se tem construído, embora dispersamente, numa estructura dialéctica. Neste volume interessamo-nos pelos aspectos gerais, incluindo uma metodologia que a torne prática, sob o nome de decadialéctica, construção por nós realizada, com o intuito de utilizar tudo quanto há de aproveitável neste setor, para um manuseio mais hábil por parte dos estudiosos da matéria.*

*Contudo, os temas que se refiram à dialéctica noética, como à dialéctica* pathica, *à dialéctica simbólica e à dialéctica tensional global e sintética, serão objecto de outros trabalhos. No entanto, como verá o leitor, a metodologia, que neste volume oferecemos, já é suficiente para o empreendimento de amplas análises, sem necessidade de desprezar a contribuição da lógica, sempre aproveitada, mas com o reconhecimento de seu papel, que, embora importante, é parcial, e conseqüentemente deficiente na apreciação dos factos. A dialéctica pretende ser o que apenas é: uma lógica da existência, uma lógica do devir, portanto uma lógica que maneja com as oposições dialècticamente consideradas, sem excluir a lógica formal.*

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

# LÓGICA FORMAL

ARTIGO 1

## A LÓGICA

Atingiu o homem a fase racional, quando seus pensamentos começaram a se processar com certa ordem, quando pôde tirar conclusões, quando pôde dirigi-los, transformando-os num poderoso instrumento de trabalho. Dessas observações, já numa fase superior, concluiu finalmente que a regularidade nos pensamentos lhe mostrava que uma ordem presidia aos mesmos, o que lhe permitiu construir uma ciência dos pensamentos, ao descobrir relações, regras, constantes.

A êsse conjunto de regras é que se chama *lógica*, ou seja, a ciência dos pensamentos enquanto pensamentos, prescindindo dos outros aspectos e dos outros elementos que se relacionam com êles, e que formam os objectos de outras ciências.

O estudo da lógica é de imprescindível necessidade porque permite a melhor aplicação do pensamento, evitando erros comuns. O leitor está lendo e meditando sôbre estas palavras e poderia pronunciar entre si esta frase: "eu estou lendo êste livro". Se analisarmos os elementos que compõem ou que condicionam esta frase, observaremos, em primeiro lugar, o leitor que pensa sôbre êste livro, em segundo lugar, o acto de pensar sôbre a frase pronunciada, facto que ocorre na mente do leitor e, em terceiro lugar, o pensamento, a afirmação simples de que "eu estou lendo êste livro".

Ocorrem ainda à percepção do leitor, que lê o livro, o enunciado verbal da frase, e, finalmente, o objecto a que se refere o pensamento, pois *todo pensamento é pensamento de alguma coisa*. Chamemos ao leitor de *sujeito*, e de objecto ao que é referido pelo pensamento, e estamos em face do dualismo que é essencial no campo la lógica.

Assim: *sujeito* — percepção ou pensamento — *objecto*

Os objectos são classificados de várias maneiras pelos lógicos: temos *objectos sensíveis* ou reais, que são os oferecidos

pela experiência sensível, quer pela percepção externa ou pela percepção interna. Os da percepção externa são denominados *objectos físicos;* e os da percepção interna, *objectos psíquicos.*

Os *objectos físicos* são os factos corpóreos, que se dão no tempo e no espaço.

Os *objectos psíquicos* são factos da consciência. Um desejo, uma representação existem apenas no tempo, não no espaço, porque êles não ocupam lugar, embora estejam relacionados a um ser consciente que possui um corpo, como o homem, enquanto tal, o qual ocupa um lugar no espaço, como nos revela o conceito de corpo.

São *objectos ideais* aquêles que não têm um lugar no espaço nem no tempo, como, por exemplo, os números, as relações, os conceitos, pois o de livro não tem uma dimensão nem uma idade. Assim, não se pode dizer que o conceito de livro tenha um metro ou menos de um metro, nem um ano ou dois de idade. Êste modo de compreender os objectos ideais é o mais comum na filosofia.

Podemos conceituar a idéia de livro, mas êsse conceito é sempre condicionado pelos livros que conhecemos ou que imaginamos. Há nesse conceito reminiscências de nossas experiências que ainda oferecem certas delimitações, pois se não podemos ter a idéia de cavalo ou a de livro, determinadas no tempo e no espaço, essas idéias não podem ultrapassar certas condições reais que conhecemos através dos exemplares que representam, em acto, isto é, individualmente, tais objectos. Assim o conceito de cavalo não pode incluir algo que lhe seja uma contradição, como um cavalo que não seja quadrúpede, etc.

Classificam ainda os lógicos outras espécies de objectos, tais como os *metafísicos* e os *valôres.* Os primeiros são conhecidos através da raciocínio, ou por intuição intelectual ou páthica, como se verá em "Ontologia e Cosmologia". Quanto aos *valôres* são "qualidades" de uma ordem especial, cujo estudo pertence à Axiologia (Ciência dos valôres), e são por nós estudados em "Filosofia Concreta dos Valôres".

TEMA I

## ARTIGO 2

# O PENSAR E O PENSAMENTO

O sujeito do pensar é quem pensa, sujeito real, temporal. É a mente humana que realiza o acto de pensar (pensar, medir, calcular). O acto de pensar é, como acto, sempre novo. Assim penso no livro que está à minha frente e cada vez que procedo êste pensar, realizo um acto novo. Penso hoje no livro, penso amanhã também. O acto de pensar é outro, mas o pensamento *livro* é o mesmo. Tal facto se dá, porque o que conceituamos, nós *ex-traímos, abs-traímos* das coisas.

Êsse conceito permanece virtualizado em nossa mente, pois o conceito de livro não é um livro, objecto real, mas o que generalizamos do livro, um esquema abstracto. E chamaremos de livro a todo o objecto que, em acto, isto é, como objecto, que suceda aqui e agora, corresponda àquêle livro ideal que virtualizamos. O conceito permanece em minha mente como algo virtual, que ainda não é existencialmente *em acto.*

O ser virtual (que os filósofos costumam chamar de *ser-em-potência,* ou seja, um ser que ainda não é, mas que *pode,* tem o *poder, potência,* de vir a ser-em-acto) não é ser no tempo nem no espaço, pois não ocupa um lugar nem muda com o tempo.

O livro, enquanto acto (êste livro, aquêle livro), "ocupa um lugar no tempo e no espaço". Por isso, ao pensarmos uma, duas, três vêzes sôbre o conceito livro, realizamos três operações mentais de pensar, quer dizer, pensamos três vêzes, mas o conceito livro é sempre o mesmo em tôdas elas, porque o conceito o *separamos* do tempo e do espaço, enquanto, ao pensar, *somos* tempo e espaço, e o pensamento é algo que repetimos, porque não é tempo nem espaço.

Assim, quando pensamos três vêzes sôbre o *triângulo,* realizamos o acto de pensar três vêzes; no entanto, não temos três triângulos, mas apenas *um,* porque o conceito de triângulo é alguma coisa que separamos do tempo e do espaço, pois êste que

está aqui pode ser maior ou menor em acto, apesar de, como conceito, não ter dimensão nem seus ângulos graus determinados, a não ser a soma de dois ângulos retos, o que é matemàticamente necessário para a concepção de um triângulo.

Todos, no entanto, sentimos isso quando dizemos: "eu tive o mesmo pensamento de você", ou seja, quando um pensamento de outrem coincide com o nosso. Vemos, assim, que sentimos a realidade de um dos pontos mais importantes da lógica, que é o da distincção entre pensar e pensamento. O primeiro é objecto da Psicologia; e o segundo, da Lógica.

*

* *

A todo pensamento corresponde um objecto ou situação objectiva, para o qual *êle* tende, dirige-se, por isso se diz que o pensamento é intencional.

*Intencional,* por ter *intenção* (de *intendere*). Esta expressão se deve à escolástica, mas actualmente voltou a ser usada no sentido de aplicação do espírito a um objecto de conhecimento, o acto que tende para o objecto e, também, como conteúdo, o próprio objecto, ao qual o espírito se aplica. Todo pensamento é um aplicar-se a um objecto, é, portanto, intencional, pois todo pensamento é pensamento de alguma coisa.

A lógica estuda os pensamentos como pensamentos, e quando ela os esvazia dos seus conteúdos, e quando os estuda como generalidades, e observa-os como *formas,* chama-se *Lógica formal.*

A observação nos mostra que tôda e qualquer ciência tem a sua lógica. A lógica geral, formal, procura sintetizá-las numa base universal, geral. Vamos a exemplos esclarecedores. Se considerarmos o conceito *Homem,* verificaremos que, na Antropologia, na Fisiologia, na Anatomia, êle tem um conteúdo, tem particularidades diferentes de *Homem,* quando usado na Filosofia ou na Sociologia. Cada ciência dá aos conceitos caracteres que lhe são peculiares. A lógica formal estuda os pensamentos, conceitos, etc., como *formas,* (como "fôrmas", poderíamos dizer, isto é, esvaziadas de seus conteúdos) e os estuda independentemente de suas peculiaridades. Por isso se chama *Lógica Formal.*

É a Lógica a ciência dos pensamentos, e a *lógica formal,* dos pensamentos como formas, quer dizer, apenas como pensamentos, esvaziados de seu conteúdo fáctico.



Discutem, tanto os lógicos como os filósofos, se a lógica é uma *ciência teórica* ou uma *ciência normativa* ou apenas uma *arte* ou *técnica.* Naturalmente, não vamos reproduzir aqui essas longas discussões, mas poderíamos dizer que todos têm o seu fundo de razão, porque ela pode ser encarada, empregada e estudada por qualquer um dêsses aspectos.

É uma ciência *teórica,* quando especula sôbre os elementos que formam o seu arcabouço; é *normativa,* quando oferece regras pelas quais podemos aquilatar se um pensamento está certo ou errado. Assim ela atende a todos êsses aspectos, o que não impede que os desejosos de se embrenhar apenas na lógica teórica o façam, enquanto outros estudam apenas a sua aplicação normativa. O grande surto que toma actualmente a logística, a lógica matemática, e as diversas formulações dialécticas, vem comprovar as grandes possibilidades de torná-la eminentemente prática e útil, sem negar o esfôrço daqueles que pretendem estudá-la apenas como ciência teórica.

TEMA I

## ARTIGO 3

# LÓGICA E PSICOLOGIA

É muito freqüente encontrar-se, entre os lógicos, inclusive filosófos do século passado e dêste, a preocupação de reduzir a lógica à psicologia, isto é, de considerar os pensamentos como meros dados psíquicos. A esta tendência se chama *psicologismo* assim como se chama *biologismo* à tendência a reduzir os fenômenos psíquicos à biologia, e *materialismo*, à que tende a reduzir o biológico totalmente à matéria. O psicologismo lógico defende a opinião de que a lógica se apoia na psicologia, ou é desta dependente.

Os lógicos, que não aceitam esta opinião, argumentam da seguinte forma: os objectos lógicos não são objectos empíricos, mas ideais, como já tivemos oportunidade de ver.

Em segundo lugar, as leis da lógica são leis universais, construídas *a priori*, e não generalizações inductivas, ou seja, construídas da observação dos factos particulares para atingir o geral. Assim, as leis inductivas são generalizações que têm um alto grau de probabilidade, mas nunca podem ser afirmadas como absolutamente certas, enquanto as leis da lógica oferecem uma evidência que nada pode destruir. As leis inductivas são formuladas *a posteriori*, quer dizer, após a observação dos factos particulares para chegar a uma generalização. Fundam-se, portanto, na temporalidade, pois são leis de um acontecer no tempo, enquanto as leis da lógica, como as da matemática, não dependem do tempo.

As razões, como se vêem, são ponderáveis, mas, por outro lado, devemos também considerar as que são oferecidas pelos que defendem a redução da lógica à psicologia. Êstes, por exemplo, afirmam que os dados lógicos são perfeitamente explicáveis pela psicologia, e se nos parecem processar-se fora do tempo, é apenas resultado de uma abstracção que leva a co-



locar os pensamentos *fora do tempo*. Actualmente, esta é uma tendência acentuada dos lógicos modernos.

*História da Lógica* — Cabe aos gregos terem tornado a lógica uma ciência autônoma, e entre êles a Aristóteles que, em seu *Organon*, estudou-a, apresentando importantes investigações. Aristóteles, porém, nunca considerou a lógica apenas formal, como um estudo dos pensamentos como pensamentos, mas sim como uma espécie de introdução metodológica para a filosofia.

Na Idade Média, foi continuada a obra de Aristóteles, embora esporàdicamente se levantassem vozes contra tal orientação, propugnando se seguisse um sentido mais prático e experimental. Sòmente na chamada Idade Moderna, com Galileu (1564-1642) e Bacon (1561-1626), é que a lógica emprega métodos consistentes na combinação da experiência e da matemática, como já propusera Leonardo da Vinci. Bacon vai considerar a lógica como doutrina do saber de experiência, e dos factos, para chegar às leis naturais, e robustece o método inductivo, o qual êle demoradamente estuda. John Stuart Mil (1806-1873) prossegue na obra de Bacon, e acrescenta algumas novas regras às expostas por aquêle. Êstes dois aspectos da lógica, o teórico e o prático, são debatidos desde então até os dias de hoje.

TEMA I

ARTIGO 4

## PENSAMENTO E PENSAR — PRINCÍPIOS LÓGICOS

Sôbre o pensamento, desejamos ainda tecer algumas considerações que julgamos de suma importância para a compreensão futura da lógica e das disputas que se travam entre o psicologismo e o formalismo lógico. Filosòficamente, o pensamento é considerado em duas acepções: em sentido *extenso* e em sentido *restrito*.

No primeiro sentido (*extenso*), o pensamento envolve todos os fenômenos do espírito. Assim, pensamento é tudo o que tem em si um carácter de racionalidade e de inteligibilidade, mesmo sem uma consciência actual. Alguns afirmam que a natureza, e até o ser em sua totalidade, é um pensamento. Procuremos exemplificar: em cada facto, no acontecer universal, no objecto, no acto psíquico, seja no que fôr, já estão todos os seus pensamentos possíveis. Em face de um acontecimento qualquer podemos *apreender* pensamentos diversos ou iguais, como já vimos. O pensamento, desta forma, não é um produto da nossa mente. Esta apenas *apreende,* capta o pensamento. Desta forma tudo é pensamento, tudo é, em suma, lógica: daí a tendência chamada de *panlogismo* (*pan,* palavra grega, que significa tudo). É este um dos argumentos que fundamentam a lógica teórica contra o psicologismo. Sendo assim, nossa mente tem apenas o papel de receptora, de apreendedora, de captadora, não produzindo, nem elaborando (*e-laborando,* fazendo) o pensamento, mas apenas apanhando-o. O pensamento, dêste modo, está em tôda a realidade.

Em sentido *restricto,* para alguns, pensamentos são todos os fenômenos cognitivos (por oposição aos sentimentos e às volições, que estudaremos na "Psicologia"). Desta forma, pensamento é sinônimo de inteligência, no sentido de conjunto de tôdas as funções que têm por objecto o conhecimento, no sentido de sensação, associação, memória, imaginação, entendimento, razão, consciência.



Mais restrictamente, entende-se o pensamento apenas como sinônimo de inteligência, mas sòmente no que respeita ao entendimento e à razão, enquanto permite compreender o que constitui a matéria do conhecimento, sem se confundir com a percepção, a memória e a imaginação.

Assim, o pensamento, em sentido extenso, se distingue do acto psíquico (acto de pensar), pois êste acontece sempre de novo em cada pessoa, enquanto aquêle pode ser apreendido por diversas pessoas, sem deixar de ser sempre o mesmo pensemento.

Entretanto, poderíamos acrescentar que, sem as funções psicológicas, seria impossível a operação de captação do pensamento. Êste argumento será importante, sobretudo quando estudarmos o seu aspecto virtual, isto é, o pensamento, não como acto, mas como virtualização da experiência, depois de retirados todos os aspectos fácticos, quando abstracção pura.

Essa operação de abstracção é possível e repetível em todos, embora o produto seja o mesmo (1).

Em todo pensar há a *apreensão* de um pensamento; o pensar *pensa* um pensamento.

Há, no acto de pensar, uma unidade entre o pensar e o pensamento, sem que, no entanto, haja redução, sem que um se confunda no outro, como salientam os lógicos.

O pensar é um acto temporal, empírico, psíquico, enquanto o pensamento é intemporal.

As leis do pensar são estudadas na Psicologia, enquanto as do pensamento são estudadas na Lógica. É importante salientar essa distinção entre o pensar e o pensamento, porque, na dialéctica, teremos ocasião de analisar êste aspecto do nosso entendimento. Assim o funcionamento do acto de pensar cabe à Psicologia estudá-lo e analisá-lo.

Quanto ao pensamento, a Lógica, que é a sua ciência, estuda-o e estabelece suas leis. No entanto, a Psicologia não é inseparável da Lógica, porque, em face do pensar, quando pensa pensamentos, ela estuda a ordem e a legalidade (carácter do que é governado por leis) que os rege, e estabelece as suas conexões.

Há, na Filosofia, uma disciplina, ciência do "ser enquanto ser", que é a Ontologia. Nesse sentido tradicional, a Ontologia é a ciência que trata do ser enquanto ser, ou seja, do ser que

(1) Para melhor inteligência dêste ponto, convém ler-se "Filosofia e Cosmovisão", de nossa autoria.

constitui tudo quanto existe, do ser que determina todos os sêres. Há outras maneiras de concebê-las que não convém, por ora, tratar. Nessa disciplina, estudam-se os "princípios ontológicos", que valem para todos os objectos, aos quais todos os outros se submetem e, portanto, também os lógicos.

São êles os seguintes:

1) *Todo objecto é idêntico a si mesmo* — Esta é a enunciação do chamado princípio ontológico de identidade.

Êste princípio *fundamental* da Ontologia clássica o é também para a Lógica Formal. Por ora, cabe-nos apenas apresentá-lo como um verdadeiro fundamento axiomático da Ontologia e também, conseqüentemente, da Lógica Formal. Assim, pode ser enunciado exemplificativamente: êste livro é êste livro; esta mesa é esta mesa.

Para a Ontologia tradicional e para a Lógica Formal, êste livro, formalmente, só pode ser êle mesmo; é idêntico a si mesmo. Dêste princípio fundamental decorrem outras seqüências, que são dadas, em geral, como princípios ontológicos e, portanto, também lógicos:

2) *Nenhum objecto pode ser ao mesmo tempo êle e não êle.*

Princípio ontológico de não-contradição.

Enuncia-se dizendo que *A* não pode ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto *Não-A.*

3) *Todo objeto tem que ser A ou não A.*

Isto é: Êste objecto é livro ou não é livro.

Princípio ontológico de terceiro excluído, pois exclui um intermediário entre ser e não-ser.

O princípio ontológico de identidade, torna-se, na lógica, o "princípio lógico de identidade". É verdadeiro quando afirmamos que êste livro é idêntico a êste livro, ou seja A é A.

As aplicações dêste princípio, na Lógica, exigem uma explanação mais pormenorizada e são estudadas na parte que trata do *juízo,* com aplicações práticas e a respectiva sistematização.

*O princípio lógico de não-contradição:*

Êste princípio decorre do primeiro. Pois se afirmamos: "o que é, é; o que não é, não é", ou seja "êste livro é um livro", e ao mesmo tempo "êste livro não é um livro", um contradiz ao outro, pois, no primeiro, afirmamos que o livro era livro e depois o contrário, e desta forma negamos a verdade do primeiro princípio.



E como aceitamos que o contrário do verdadeiro é necessàriamente falso, não podemos simultâneamente afirmar que algo "é e não é". O "contrário do verdadeiro é falso" é o enunciado dêste segundo princípio, também apresentado pela fórmula: "Nenhum objecto pode ser ao mesmo tempo êle mesmo, e não ser êle mesmo".

*O princípio do terceiro excluído.*

Ora, se pelo princípio de não-contradição, segundo a lógica formal, concluímos que dois enunciados contraditórios não podem ser ambos verdadeiros, pelo princípio do terceiro excluído conclui-se que se um é verdadeiro o outro é necessàriamente falso, embora tal princípio não decida qual é o verdadeiro e qual é o falso.

Assim, se dizemos: "Todo homem é mortal" e "algum homem não é mortal", um é verdadeiro, e outro falso; uma terceira posição é excluída, isto é, não se pode admitir, que o homem seja mortal e seja não-mortal, quando é mortal.

Por isso é chamado de princípio do terceiro excluído, porque exclui uma terceira positividade entre aquelas.

Êste mesmo princípio leva a compreender que, quando dois enunciados se contradizem, não podem também ser falsos.

Se reconhecermos a falsidade de um, podemos afirmar que é verdadeiro o outro, e vice-versa. Se um dos juízos é verdadeiro, o outro é necessàriamente falso; uma terceira posição está excluída.

*Princípio da Razão suficiente.*

Êste princípio é também considerado como um dos princípios lógicos. Poderia ser exposto assim: um enunciado é verdadeiro ou falso; se pretende ser êle verdadeiro, necessita uma razão que o fundamente, que o apoie. Chama-se a essa razão de "suficiente" quando, por si, é bastante pera servir-lhe de completo apoio.

É uma razão suficiente, quando não falta mais nada para que o enunciado seja verdadeiro.

Outro princípio também considerado entre os lógicos é o *Princípio do silogismo, que se pode enunciar assim:*

"Se *a* implica *b* e se *b* implica *c, a* implica *c*".

A implicação (implicância), no sentido lógico-formal, é uma relação que afirma que um enunciado resulta necessàriamente de outro.

Assim a "idéia de mamífero implica a de vertebrado", "a lei da gravitação implica a da queda dos corpos".

TEMA II

## ARTIGO 1

# O CONCEITO

Para a Lógica Formal, o conceito é um objecto ideal, intemporal, forma do pensamento: em suma, é objecto da *Lógica*. O conceito, como operação psíquica, quer na sua gênese, quer na sua acção, pertence à Psicologia estudar.

É de salientar que, enquanto o conceito para a Lógica Formal se apresenta com uma estructura universal, isolada do tempo e do espaço, alheio e libertado das contingências individuais, a operação psicológica varia de um indivíduo para outro, e no próprio indivíduo, segundo as variações que êle conhece no decurso da vida.

Essa distincção é importante, e se torna clara se verificarmos bem a diferença entre actos e conteúdos, no conceito. Os actos são funções da consciência, processos psíquicos, reais, efetivos, temporais. Ante êles se destacam os conteúdos, que são independentes da consciência, ideais, intemporais e autônomos.

A Lógica estuda êsses conteúdos, enquanto a Psicologia se detém no estudo dos actos. Mas como ambos estão correlacionados, como ambos se condicionam, a Psicologia não pode prescindir dos conteúdos para maior segurança do seu estudo.

Êsse aspecto dualístico antinômico do conceito, que surge ante a Psicologia e a Lógica, explica a razão por que, ao pronunciarmos o enunciado verbal de um conceito, por exemplo *livro*, há, entre as pessoas que o ouvem, algo que se processa nelas que é igual em tôdas: a significação, o conceito. No entanto, muitos outros elementos distintos, uma série de processos psíquicos acompanham o esfôrço da compreensão que cada um realiza. Num mesmo indivíduo se processa desde a suspeita do conteúdo do conceito até a sua plena compreensão.

É o conceito o elemento sôbre o qual se apoia a lógica. E a estructura lógica fundamental é o juízo, o qual passaremos a estudar.



Juízo, no sentido mais geral, é o acto de colocar a existência de uma relação determinada entre dois ou mais têrmos. Ou como diziam os escolásticos: o acto intelectual com que negamos ou afirmamos uma coisa de outra, ou em que atribuímos um predicado a um sujeito, por ex.: O livro é verde. Eu atribuo ao livro a qualidade verde. *Livro* é o sujeito do juízo: *verde* é o predicado. Quanto ao elemento "é", que é o elemento relacionante, denominamos "cópula". O juízo pode ter um sujeito múltiplo e também um predicado múltiplo. Por ex.: "Êste livro e aquêles são verdes e grandes".

*

* *

O conceito segue um caminho de abstracção constante a ponto de, no sentido lógico-formal, despojar-se já daquelas notas características do objecto, cuja repetição permitiu ao espírito construir a denominação comum de conceito.

Se dermos o exemplo do conceito *casa*, verificaremos que êle já não reproduz as notas essenciais do objecto a que corresponde.

Para o lógico formal, o conceito *casa* é distincto do objecto *casa*. Não é difícil compreender-se a razão. Se perguntarmos a uma criança o que é uma casa, ela logo terá imagens diversas das casas que conhece ou conheceu. E se procurar definir, dirá logo "ora, é onde a gente vive". Finalmente, após mostrar-se que a gente vive também em outros lugares, que não são casas, a criança dirá que são lugares cobertos, onde temos a possibilidade de habitar.

Enfim, ela chegará a dar um conteúdo delimitado ao conceito *casa*. Mas êste conceito, embora se refira a um objecto, porque todo conceito se refere a objectos, no desenvolvimento culto da humanidade, vai tomando cada vez mais uma significação própria, formal. O conceito se destaca do próprio objecto numa abstracção constante, a ponto de, quando falamos em *casa*, ou pensamos em *casa*, o seu conteúdo *fáctico* ir sendo substituído por um conteúdo *eidético*, cada vez mais esfumado, separado, abstraído das imagens que se associam ao conteúdo material do conceito, para formar um ente lógico. A necessidade de simplificação, que tem o homem culto nas suas relações com os seus semelhantes, a leitura continuada, quase doentia e viciosa, a palavra constante que ouve, a meditação e o pensamento vário que lhe sugere uma vida em constante mo-

vimento, tudo isso não poderia permitir que, a cada conceito, o conteúdo material lhe estivesse ligado. Lemos páginas e páginas de livros, vivendo as palavras sem que, para cada uma, quando representam conceitos, tenhamos que associar imagens mais ou menos precisas. Do contrário, não poderíamos acompanhar o ritmo veloz de nossa existência. Eis aqui a razão por que o conceito se torna um ente lógico, despojado cada vez mais de seu conteúdo material, e quando lógicos modernos julgam haver descoberto o verdadeiro carácter do conceito, estão apenas verificando o que é próprio do nosso grau de cultura e de civilização, em contraste, porém, com outras eras pré-cultas, porque, até para a lógica, há um condicionamento histórico (1).

É o que nos leva também a fazer a distincção entre o conceito e a imagem. Diz-se, por exemplo, que o conceito é uma imagem atenuada, mais indecisa. Ora, a imagem é sempre individual e concreta, composta de dados sensíveis. A imagem que tenho de um livro é dêste ou daquele livro, guardando as aparências e o tamanho de um livro.

Mas o conceito é geral, e o conceito livro, com o qual eu penso sôbre o livro de qualquer espécie ou dimensão, nada tem de singular. Entretanto, desde que eu não queira memorizar apenas a imagem de um determinado livro, em tôda a imagem que se põe ante a minha memória, que eu "visualizo", verifico que nela penetram outras, que ela se confunde com outras de objectos semelhantes, ou é substituída pela imagem de outro objecto.

Assim, quando quero visualizar a de livro, posso ter presente a imagem dêste livro, mas penetra nela a imagem de outros, ou uma é substituída pela imagem de outro livro.

É natural que o lógico de gabinete, afeito ao trabalho constante com conceitos isolados e despojados de todo conteúdo material, queira dar ao que êle chama *intelecção pura* ou *intuição eidética* o máximo valor.

É o que sucede também quanto a êsses conceitos individuais, singulares. Digamos, por exemplo, "Napoleão Bonaparte". Napoleão Bonaparte foi um só e não se repetirá como singularidade na história. No entanto, usamo-lo como um conceito. Mas quem poderia negar que temos de Napoleão

(1) Tal afirmativa não invalida o valor ontológico do conceito. Mas aqui já beiramos a esfera da "Ontologia", e é lá que estudaremos a validez dessa afirmativa.



Bonaparte um certo números de notas que o individualizam, que formam uma espécie de imagem confusa do que conhecemos dêle através do que lemos, do que vimos? Podemos usar o conceito Napoleão Bonaparte como um ente puramente lógico, despojado do seu conteúdo material, quando lemos ou quando falamos ou pensamos. Mas tal indica apenas a capacidade de nosso espírito à abstracção crescente, abstracção que vem da percepção simples, através da imagem memorizada, até o conceito com o conteúdo material e dêste ao conceito da intelecção pura e da intuição eidética, de que tanto falam os lógicos modernos.

O conteúdo objectivo de um conceito é o conjunto dessas referências mentais, dessas notas do objecto. O conceito, porém, não se atém a tôdas as notas conhecidas de um objecto. Há uma seleção de notas; essa seleção vamos encontrá-la em todo o fenômeno vital, o que levou Bergson a dizer estas palavras: "... todo ser vivo, talvez até todo órgão, todo tecido de um corpo vivo... sabe colhêr no meio em que está, nas substâncias ou nos objectos mais diversos, as partes ou os elementos que poderão satisfazer tal ou qual de suas necessidades; êle negligencia o resto. Portanto, isola o carácter que lhe interessa, vai diretamente a uma propriedade comum. Em outras palavras, êle classifica, e, por conseguinte, abstrai..." (*La Pensée et le Mouvant*, pág. 66).

Essa seleção se processa pelo negligenciar de certas notas e pelo acolhimento que dá a outras. O conceito, portanto, recorta do objecto o que lhe interessa, e a isso se atém. Essa porção é o que se chama *objecto formal*.

Vemos que o objecto está ligado sempre ao conceito. Alguns exemplificam em contrário, citando certos conceitos de ficção, como por exemplo os de *mitos* (o centauro) ou personagens de ficção como "Madame Bovary". Há, entretanto, uma objectividade nesses conceitos, pois ou êles estão e se movem nas páginas da literatura ou são criações do espírito, que têm contornos objectivos, sempre extraídos da experiência humana. O conceito individual também nos leva a fazer ou a tecer uma opinião que julgamos merecer exame. O conceito individual não é a mesma coisa que a conceituação, como expusemos em "Filosofia e Cosmovisão". O longo exercício da conceituação é que nos permitiu conceituássemos, posteriormente, até o individual. Como já tivemos oportunidade de dizer, chamaremos de conceitos a denominação comum que

damos a uma série de factos semelhantes que nos parecem idênticos.

No início, todo conceito é uma denominação de algo geral. Quando, porém, falamos em conceitos como os de Napoleão Bonaparte, América, Sol e outros, é preciso observar que êsse trabalho de conceituação, de abstracção das notas individuais, para se tornar num ente lógico, só se forma posteriormente no homem, quando o trabalho abstractivo do conceito já teve um longo exercício. Independentemente do número restrito dos teóricos da lógica, há a grande quantidade de sêres humanos que não conceituam tão fàcilmente o individual, o que prova que certa maestria numa função não é suficiente para justificar saltos tão grandes. Em outras palavras: o lógico não pode concluir que há conceito do individual. O conceito é geral. A conceituação que se faz do individual é baseada na vivência universal ou nas notas diversas, semelhantes umas e diferentes outras, que se formam de uma determinada singularidade.

Vamos exemplificar: América. Apesar de se referir a um continente, que é único no nosso mundo, individual portanto, encerra nessa simples palavra possibilidades imensas: América é também o continente novo, a terra de grandes esperanças, é a sua história, seus habitantes primitivos, suas funções no acontecer histórico do homem, *habitat* e lugar onde vivem populações diversas de muitas partes do mundo. América é assim, um conjunto de notas que permite uma conceituação. Vejamos outro exemplo: "Napoleão Bonaparte": êle não é apenas o homem, o político; é o militar, é o revolucionário, é o cônsul, é o imperador, é o Napoleão de Árcole, é o Napoleão da campanha da Rússia, é o Napoleão de Santa Helena, etc., em suma, uma colectividade de notas, que oferece perspectivas diversas aos que pensam nêle. Quanto ao conceito Napoleão Bonaparte, é a denominação comum a essa série de factos ligados a uma individualidade que lhe dá uma denominação comum. Assim é o conceito *Sócrates*, assim *Platão*, etc.

*

* *

Na classificação dos conceitos, daremos aqui apenas os mais gerais: *conceito específico* denomina-se ao que corresponde a uma espécie; *conceito genérico*, ao que corresponde a um gênero; *conceito geral* (também universal), indica os conceitos específicos ou genéricos, como "côr", "animal", etc.

*Conceitos concretos e abstractos.* Os primeiros referem-se a objectos que são intuitivamente representáveis, como "casa", "livro"; abstractos aos que não o são, como "paixão", etc.

*Conceitos colectivos* são os que expressam um conjunto homogêneo e unitário de objectos, como "multidão, "massa", etc.

*

* *

*Conteúdo, extensão e compreensão dos conceitos* — Todo conceito tem um conteúdo, e êste é dado pelo facto de se referir a um objecto, e é composto das referências que êle expõe. O conteúdo do conceito é a sua compreensão; são as notas seleccionadas do objecto.

A extensão é a *generalidade*, o número dos objectos apanhados pelo conceito. Quanto maior é a generalidade, maior é a extensão do conceito, e menor é a sua compreensão, que é o número das qualidades que êle compreende. Por exemplo: o conceito animal tem maior extensão que homem, porque tem maior generalidade, inclui todos os sêres animais, classificados pela zoologia, inclusive o homem. Mas as notas que seleccionamos dêsse conceito é de número menor que as do conceito *homem*, que, contudo, tem uma extensão menor, mas uma compreensão maior, pois quando consideramos animal, como generalidade zoológica, já retiramos a nota racional, que pertence ao homem. Para formarmos o conceito animal, o número de notas é menor; isto é, menor é o número daquelas notas que podemos assinalar.

Assim aumentando-se o conteúdo, diminui-se a extensão. Por exemplo: "homem branco" é um conceito de extensão menor do que "homem", mas é de compreensão, de conteúdo maior.

O conteúdo pode aumentar ou diminuir. Poderíamos acrescentar notas antes ignoradas ou desprezar outras até então aceitas, que são virtualizadas, como não existentes.

A extensão pode ser considerada em *sentido empírico*, quando depende de todos os objectos que caem sob o conceito; em *sentido lógico*, quando deixa de lado a individualidade concreta, os indivíduos empíricos, que surgem ou desaparecem, para ater-se apenas aos objectos lógicos.

Os conceitos singulares não têm extensão, como Napoleão Bonaparte. É o conteúdo que dirige a extensão. Quanto mais

geral é o conceito, menor o conteúdo e maior a extensão, como já vimos.

Os conceitos se relacionam uns com os outros. Por isso há uma subordinação de uns a outros. Neste caso, o conceito subordinado tem tôdas as referências constitutivas do subordinante, e mais algumas que lhe são próprias. O conteúdo actual do subordinante é menor que o do subordinado. Polígono é subordinante de triângulo, mas êste, além das notas de polígono, tem a de ter três lados.

*Relação da coordenação* é a existente entre dois ou diversos conceitos que se encontram na mesma ordem, numa mesma classificação; tais são, em particular, numa classificação pela ordem da generalidade, duas espécies de um mesmo gênero.

*Conceitos dependentes* são aquêles cujos objectos têm entre si dependência. Ex.: pai e filho; causa e efeito. São chamados também de correlativos.

*Conceitos disjuntivos* são os que caem sôbre um mesmo conceito superior, mas não têm entre si nenhum sector de sua própria extensão em comum. Os conceitos coordenados são também disjuntivos; por exemplo: as espécies de um gênero.

*Conceitos contraditórios*: os que negam o conteúdo um do outro. Por ex.: Branco e não-branco.

*Conceitos antagônicos*: aquêles, cuja oposição é polar, por ex.: Bem e Mal.

Estas são as classificações mais comuns que encontramos na Lógica Formal.

*
* *

Quando um conceito carece de significações, diz-se que é *sem-sentido*. Por exemplo: chapéu mas satisfeito.

O *Contra-sentido* se dá quando pensamos, num conceito, notas que se excluem. Pode ser lógico ou ontológico o contra-sentido.

*Lógico*: por ex.: um quadrado redondo. A contradição transparece do próprio conceito;

*Ontológico*: quando se verifica a incompatibilidade pelo próprio objecto. Por ex.: "um centímetro de amor". Embora não contradiga as leis da lógica, contradiz as do objecto, pois, como afecto, não tem extensidade.

*Conceitos funcionais* são aquêles cujo desempenho consiste em relacionar conceitos. Por exemplo: O livro e a mesa estão na sala. *E, estão* e *não* são conceitos funcionais, porque relacionam os conceitos *mesa* e *livro*.

**TEMA II**

ARTIGO 2

## O JUÍZO

O estudo do juízo, do ponto de vista psicológico, cabe à Psicologia, onde é examinada a operação de julgar e quais os factôres que nela influem, além das suas modalidades. Aqui nos interessamos apenas pelo seu aspecto lógico, isto é, como objecto ideal.

Podemos aproveitar uma definição clássica que diz: O juízo é o acto intelectual, pelo qual negamos ou afirmamos uma coisa de outra. Quando afirmamos, o juízo é *afirmativo*; quando negamos, *negativo*. Por exemplo: "A terra é redonda", eis o primeiro caso; "a terra não tem luz própria", eis o segundo.

O juízo é expressado por meio de palavra, e se chama, também, *proposição*.

Assim, é um juízo o acto interno pelo qual afirmo que a Terra é redonda; as palavras que emprego para essa afirmação formam a proposição. Podemos agora distinguir o conceito do juízo: o conceito é de índole presentativa, enquanto o juízo é enunciativo.

O raciocínio é uma ordenação de juízos, uma operação discursiva, pela qual se mostra que uma ou diversas proposições (chamadas premissas) implicam uma outra proposição (conclusão), ou que ao menos tornam esta verossimilhante. O juízo não é apenas uma conexão de conceitos, pois é êle um acto de pensar que se pode dizer verdadeiro ou falso. Pois, nêle, é essencial a tomada de posição, a asseveração (positiva ou negativa). Quando digo: "nem esta nem aquela mesa", faço conexões de conceitos, mas não elaboro um juízo, pois nada asseverei.

*
* *

Há em todo juízo a relação de uma coisa com outra; a que se afirma ou nega, com aquela da qual se afirma ou se

nega. É o *conceito-sujeito,* o objecto sôbre o qual cai a enunciação, a asseveração afirmativa ou negativa. E se chama *conceito-predicado,* ou *atributo,* o que é asseverado, negativa ou afirmativamente, a êsse *conceito-sujeito.* Sem essa asseveração, não há um juízo, pois, como já vimos, o juízo não é apenas uma conexão de conceitos.

Um terceiro elemento entra no juízo, que é a expressão da relação entre o *conceito-predicado* e o *conceito-sujeito,* que é a *cópula,* que tem a função de atribuir o predicado ao sujeito, isto é, de realizar a asseveração. Comumente é usado o verbo *ser,* como cópula, ex.: O amor é um sentimento. *Amor* é o sujeito; *sentimento,* o predicado ou atributo; *é,* a cópula.

Nas proposições em que não se encontra o verbo *ser* expresso, é êle subentendido.

*

* *

Segundo os objectos, os juízos podem ser classificados:

*Juízos reais ou empíricos* (também chamados *juízos de existência*) são aquêles que versam sôbre factos empíricos, cujo ponto de partida é sempre uma experiência sensível. Ex.: Êste livro é verde.

*Juízos de idealidade ou ideais* são aquêles cujo objecto e predicação são ideais. Exs.: "A parte é menor que o todo", etc. "7 mais 3 é igual a 10", "duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si".

*Juízos metafísicos*: os que versam sôbre objectos metafísicos. Por exemplo: "o ser do homem é a racionalidade".

*Juízos puros de valor*: os que enunciam alguma coisa sôbre os valôres ou suas relações: "O valor moral vale mais que o valor utilitário".

*

* *

Chamam-se *juízos determinativos* os que enunciam a essência do conceito-sujeito e respondem à pergunta *que é isto?* Por exemplo: O leão é um animal.

*Juízos atributivos*: os que respondem à pergunta *como é isso?* Por exemplo: êste livro é vermelho.

*Juízos do ser*: aquêles cujo predicado enuncia a categoria objectiva a que pertence o conceito-sujeito, por exemplo: Êste livro é um artefacto de papel.



A predicação pode ser:

a) de *comparação,* quando se compara o conceito-sujeito com outro, por exemplo: A França é maior que a Bélgica;

b) de *propriedade,* quando se afirma ou se nega uma relação de propriedade entre o conceito-sujeito e outros, por exemplo: Êste livro é meu;

c) de *dependência* quando se afirma que o conceito-sujeito depende de qualquer maneira de outro, por exemplo: "As grandes chuvas determinam o desbordamento dos rios";

d) os *intencionais,* quando o conceito-sujeito recebe uma intenção de outro objecto. Por exemplo: A implantação da justiça é o propósito dos homens de bem".

*

* *

Ao estudarmos as categorias, em "Filosofia e Cosmovisão", vimos que Kant as dividiu em quatro classes: quantidade, qualidade, relação e modalidade.

Todo juízo pode ser considerado sob quatro pontos de vista, o que é importante no estudo da Lógica.

Vejamos: Segundo a *qualidade,* os juízos são afirmativos ou negativos, cujos exemplos já demos.

Quanto à *quantidade,* são *universais,* quando o conceito-sujeito contém o conceito principal em totalidade plural. Por exemplo: Todos os brasileiros são americanos; *particular,* quando o conceito principal se toma em pluralidade parcial, por exemplo: Alguns homens são baianos.

A qualidade e a quantidade do juízo variam independentemente, e permitem quatro classes de juízo de importância para a teoria do raciocínio. São êles assinalados por estas quatro vogais: A, E, I, O.

1.º) *Juízos universais afirmativos* (A): todos os S são P. Exemplo: Todos os brasileiros são americanos.

2.º) *Juízos universais negativos* (E): nenhum S é P. Exemplo: Nenhum brasileiro é europeu.

3.º) *Juízos particulares afirmativos* (I): alguns S são P. Por exemplo: Alguns brasileiros são baianos.

4.º) *Juízos particulares negativos* (O): alguns S não são P. Por exemplo: Alguns homens não são brasileiros.

*

* *

Quanto à *relação,* os juízos se dividem em categóricos, hipotéticos e disjuntivos.

*Categóricos*, quando a enunciação não é condicionada; é independente. Por exemplo: "Hoje é domingo".

1) O juízo categórico se subdivide em problemático, assertórico e apodítico.

a) *Problemáticos*: quando a proposição pode ser verdadeira, mas quem a emprega não o afirma expressamente. Ex.: "O mundo é efeito do acaso, ou de uma causa exterior e necessária".

b) *Assertóricos*: são os verdadeiros de facto, não porém necessários. Ex.: "A lua é um planeta".

c) *Apodíticos*: quando o juízo é uma asserção necessàriamente verdadeira, como as verdades metemáticas. "O todo é quantitativamente maior que a sua parte".

2) *O Juízo hipotético*. Os Juízos são hipotéticos ou condicionais, quando uma afirmação ou uma negação está subordinada a alguma condição ou hipótese. Por ex.: se fizer bom tempo, irei ao cinema".

3) *O Juízo disjuntivo*. Os juízos ou proposições são disjuntivas, quando se compõem de duas relações, cada uma das quais não é afirmada senão quando a outra é negada. Equivale, na realidade, a dois juízos hipotéticos. Por ex.: "Se João não é sábio, é ignorante". "Se João não é ignorante, é sábio".

Estas duas proposições devem ser provadas separadamente. O seu conjunto forma uma alternativa.

Se A não é C, é B.

Se A não é B, é C.

Quanto à *modalidade*, os juízos sãos *assertóricos* (é certo que...) ou *problemáticos* (é possível que...) ou *apodíticos* (é necessário que...).

*
* *

Chamam-se também *juízos impessoais* aquêles que carecem aparentemente de conceito-sujeito. Por exemplo: Chove.

*
* *

*Relações entre os juízos*. Chamam-se *juízos contraditórios* os que, referindo-se a uma situação idêntica, um afirma e outro nega. São juízos contraditórios entre si o universal afirmativo (A) e o particular negativo (O); e o universal negativo (E) e o particular afirmativo (I), cuja relação contraditória é recíproca. "Todo S é P" é contraditório de "alguns S não são P", e recìprocamente.



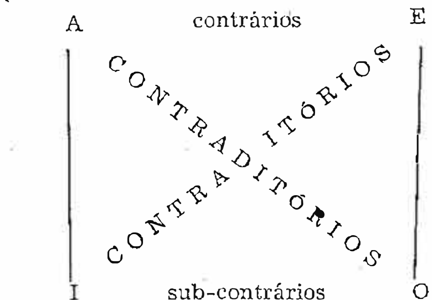
Por ex.: "todo baiano é brasileiro" (A) — "alguns baianos não são brasileiros" (O); "nenhum metal é metalóide" (E) — "alguns metais são metalóides" (I).

Diz-se que são *contrários* quando, sendo ambos universais, um afirma o que o outro nega. São contrários o universal afirmativo (A) e o universal negativo (E). A contrariedade é recíproca. Exs.: "Todo baiano é brasileiro" (A) — "nenhum baiano é brasileiro" (E).

Chamam-se *subcontrários* quando, sendo ambos particulares, um afirma o que o outro nega, cuja relação também é recíproca. "Alguns S são P" é subcontrário de "Alguns S não são P". Exs.: "Alguns americanos são brasileiros" (I) — "alguns americanos não são brasileiros" (O).

Chamam-se *juízos subalternos* os que têm o mesmo sujeito e o mesmo atributo, mas que diferem em quantidade; não em qualidade. O universal é *subordinante* do particular, por sua vez é *subordinado* àquele. "Todo S é P" subordina a "alguns S são P" e "nenhum S é P" subordina a "alguns S não são P". Exs.: "Todo brasileiro é americano (A) — "Alguns brasileiros são americanos" (I); "nenhum brasileiro é europeu" (E) — "alguns brasileiros não são europeus". (O).

Eis o esquema tradicional:



TEMA III

## ARTIGO 1

# A DEFINIÇÃO

Podemos salientar que a definição responde à pergunta "que é isso"?, mas oferece uma resposta com sentido de determinação, de máxima determinação. A definição quer responder àquela pergunta, não com *qualquer* resposta esclarecedora, mas com *a* resposta que determine, que complete, que seja uma igualdade, a delimitação precisa do definindo, isto é, do que se quer definir, uma resposta suficiente para que saibamos o que é aquilo sôbre o qual se formulou a pergunta.

Já que estudamos o que é juízo, podemos dizer que a *definição é um juízo,* pois enuncia uma afirmação sôbre o *ser* do objecto, delimita-o, diz o que é, e ao mesmo tempo o separa do que não é êle, ou seja, *exclui* o que não é êle.

Os filósofos costumam subdividir as definições em *nominais, reais, formais e materiais.* Essas não são as únicas classificações, pois há outras. Vamos analisá-las:

A definição *nominal* é também chamada de *verbal,* e consiste em explicar o significado de uma palavra por meio de outra ou outras palavras de significado já conhecido. As definições nominais ou verbais são as que mais se usam nos dicionários. Muitos chamam essas definições verbais de tautologias, isto é, repetições. Embora freqüentemente considerem como tautologias, que de um ponto de vista puramente formal tal parecem ser, há entretanto uma camada vivencial na definição que nos *aclara* o que se quer definir. Como êsse aspecto já penetra no terreno da Psicologia, lá o estudaremos. A definição refere-se a uma, várias ou a tôdas as notas do objecto mentado pelo conceito, cujo conteúdo nos é revelado. A definição *real* é a definição da coisa, uma fórmula determinativa, que expressa o que é a coisa que a palavra significa.



As primeiras, Kant chamou de *definições sintéticas* (as definições nominais e conceituais); e às reais, de *definições analticas.*

Muitos filósofos distinguem a definição real de a definição conceitual, deixando para esta, preferentemente, o objecto formal, que é parte do objecto total. Muitos consideram as definições nominais idênticas às formais, e as reais às materiais. Entretanto a definição formal é pròpriamente uma definição conceitual.

Tais divisões são arbitrárias, e por essa razão alguns filósofos oferecem outras. Assim propõem a *definição genética,* que define o objecto expondo a sua formação, a sua gênese. Por ex.: queremos definir um círculo e dizemos "o círculo é a figura descrita por um segmento de recta, que gira ao redor de um dos extremos". Embora tais definições sejam muito usadas na matemática, como a que diz "a linha é o resultado de um ponto em movimento no espaço", muitos filósofos julgam-nas inaceitáveis. No entanto, como o salientam Hamilton, Krug e Blondel, essas definições consideram o definindo em seu progresso ou devir (vir-a-ser), pois, como diz Blondel, é o *fieri* (devir) que aclara o *esse* (ser)".

*

* *

Para ser rigorosa, a definição se constrói com o auxílio do gênero próximo e da diferença específica. O primeiro assinala o gênero mais próximo ao qual pertence o objecto que se quer definir (por exemplo, "o pentágono é um polígono"). A segunda separa o pentágono de todos os polígonos (por exemplo, "é uma figura de cinco lados"). A enunciação final será: O pentágono é um polígono de cinco lados. Assim, por ex., homem é um animal racional. *Animal* é o gênero próximo; *racional,* a diferença específica, que separa o homem dos outros sêres vivos.

*

* *

Não se deve confundir a *explicação* com a definição. Aquela enuncia alguma coisa que vai além da definição com o intuito de aclarar, mostrando as propriedades, as características.

Quando dizemos que o homem é um bípede, que vive em sociedade, que escolhe, aprecia valôres, preocupa-se, tem noção de suas possibilidades, *conhece* a morte, cria modos diversos de viver, tudo isso seria explicativo, aclarativo, não definição.

Há algumas definições que são chamadas de *negativas*. São aquelas que se caracterizam por negar ao definindo alguma determinação. Por exemplo, quando se diz: "imortal é o que não perece". Na realidade, a negatividade dessas definições é apenas aparente, pois supõe a determinação positiva do correspondente conceito positivo.

*
* *

Chama-se *definição essencial* aquela que se enuncia assinalando os caracteres que, sem êles, o definindo deixaria de o ser.

*Definição accidental*, a que se atém a uma determinação accidental, por ex.: quando se diz. "Pedro é aquela pessoa que está sentada junto à porta".

*
* *

Se afirmamos que a definição, para ser rigorosa, deve obedecer à regra clássica; se construída com o auxílio do gênero próximo e da diferença específica, chegamos à conclusão de que o gênero último é indefinível, pois não pode ser referido a outro. É o que sucede quando vamos, de gênero a gênero, até alcançar o último gênero. Por exemplo, posso referir êste livro ao *ser*, mas *ser* é indefinível, uma vez que não posso referi-lo ao gênero superior, pois é o gênero superior. Por outro lado, são indefiníveis tanto o que nos é dado como singularidade individual, como o que representa os dados últimos da sensibilidade, como as côres, os sons... Espaço e tempo são também indefiníveis, pois não dispomos de um gênero que inclua o tempo e espaço.

O fundo último de tôda definição é o indefinível, pois se definimos homem como um animal racional, definiremos animal como um ser vivo, ser vivo como ser, e chegaremos finalmente a um indefinível (ser). Assim se vê também que as



demonstrações fundam-se em alguns axiomas, os quais são indemonstráveis (1).

*Gênero*: é o grupo, no qual todos os indivíduos, em número indefinido, isto é, não determinado, e dotados de certos caracteres comuns, estão idealmente reunidos. Chama-se de gênero supremo o que contém todos os outros.

*Espécie*: Quando dois têrmos gerais estão contidos em extensão um no outro, o menor se chama *espécie*, assim como do gênero polígono. Homem é uma espécie do gênero animal.

Usamos aqui alguns têrmos que merecem reparo. Foram êles: gênero, espécie, diferença específica, accidente.

*Diferença específica* é o carácter pelo qual uma espécie se distingue das outras que pertencem ao mesmo gênero. Assim, *racional* é uma diferença específica da espécie *homem*, que a distingue das outras espécies animais.

*Accidente* é o que sobrevém, o que não é nem constante, nem essencial ao sujeito da definição. Por ex.: quando dizemos que "Pedro é aquela pessoa que está sentada junto à porta", o estar-sentado-junto-à-porta é apenas um accidente que ocorre àquela pessoa, porém não é essencial nem constante à mesma.

*
* *

Costumam dar os lógicos algumas regras práticas para a boa enunciação da definição.

1) A definição deve conter o gênero próximo e a diferença específica.

2) A definição não deve ser nem demasiado ampla nem demasiado restricta. Deve ser breve, empregar palavras claras. Mal tal brevidade nunca deve ser de modo a torná-la ininteligível. Também não deve cair na redundância dos têrmos, nem ter elementos que lhe sejam estranhos, isto é, expressando mais do que devem.

3) O definindo não deve entrar na definição. Pois, se o definindo entrasse na definição, esta nada adiantaria, uma vez

(1) E' grande a problemática que surge em tôrno da afirmativa de que *ser* é um gênero supremo, ou melhor gênero. Como sua discussão exige outros conhecimentos, deixamo-la para as obras sucessivas. Quanto à demonstrabilidade dos axiomas, não devemos esquecer que se não são demonstráveis, mostráveis por outros, são porém *mostráveis* de per si. E' o que justificamos em "Filosofia Concreta".

que, para explicar, empregaríamos o mesmo que está carecendo de explicação. Quem dissesse que "obrigação é o que nos *obriga* a fazer ou não fazer alguma coisa", incluiria na definição o que se deseja definir.

4) Outro defeito da definição é ser ela tautológica, isto é, repetir o que deve ser definido. Damos um ex.: "A matéria é a substância extensa". E se perguntássemos: Mas o que é a substância extensa? E nos respondessem: "é matéria". Teríamos, então um *círculo vicioso* (1).

5) A definição não deve ser negativa, se puder ser positiva.

6) Devemos evitar as palavras metafóricas ou figuradas, em qualquer sentido, numa definição, que, em vez de aclarar, explicar, podem ocultar ainda mais a noção do que se quer definir, pois é um elemento básico que a definição deve explicar, aclarar o que explica e não complicar mais, ou obscurecer:

Estas são as principais regras de uma boa definição. Com elas se pode construir uma que realize sua finalidade, que é responder à pergunta: *que é isso?*

(1) Tal não quer dizer que aceitemos que a matéria é o ser extenso. Aceitamos, sim, que ser extenso é ser matéria, mas esta pode ser considerada de outro modo, como o vemos em "Filosofia Concreta". Servimo-nos do enunciado acima, apenas, para exemplificar, sem que tal signifique uma tomada de posição metafísica.

TEMA III

ARTIGO 2

## AS SIGNIFICAÇÕES

Não queremos encerrar êste ponto sem dar uma notícia sôbre a teoria das *significações* que tanto interêsse tem provocado entre os lógicos modernos.

*A teoria das significações* nasceu da análise dos pensamentos. Êstes não são mais considerados simples, elementares e, por isso, são analisáveis, decomponíveis em suas partes. A procura do que seria elementar nos pensamentos, uma espécie de átomo do pensamento, foi o que levou às *significações*. Assim como as proposições estão compostas de palavras, estão os pensamentos de significações.

Julgam certos lógicos que as significações são elementos simples, isto é, não são compostas de outros. São elas elementos-*entes?* Essa pergunta é respondida da seguinte forma: as significações não são elementos-entes, pois sendo elementos do pensamento e não sendo êste um ente, como poderiam elas ser entes?

Dão, assim, ao pensamento carácter meramente axiológico (de *axiós*, valor).

Os valôres são objectos de uma consistência diferente, dizem. Os valôres não são entes, mas valem, como é a opinião predominante, a qual teremos ocasião de analisar e criticar em outras obras. Os pensamentos não são coisas-entes, isto é, ônticas, têrmo usado na filosofia moderna e que se refere ao ente quanto à sua forma ou estructura. Assim, quando digo "esta casa é verde", posso substituir esta proposição por esta: "desta casa *vale* o *ser-verde*". Neste caso o *ser-verde* é uma significação dêste pensamento. Nós expusemos que os pensamentos formam uma unidade. Então como admitir que a significação seja um elemento? Não seria admitir que o pensamento é *composto de partes?* Sim, dizem os lógicos, o pensamento é uma unidade, mas as significações não são unidades indepen-

dentes, elas formam, umas com as outras, uma interdependência (1).

As palavras não são significações, mas apenas sinais arbitrários, embora na sua formação interfiram leis psíquicas.

Perguntaria o leitor: para que serve essa teoria das significações? Ela foi construída para resolver o problema das categorias. As categorias são significações gerais que tratam de uma determinada região, por ex.: ser, unidade, realidade, idealidade, etc. As categorias não são determinações dos objectos, mas *significações* que contribuem para constituir um pensamento.

(1) Só um aclaramento sôbre as diferenças entre valor, valia e valência — o que só se pode fazer na "Axiologia" — permitirá resolver êste problema. Além disso, o tema das significações é aclarado no nosso "Tratado de Simbólica".

TEMA III

## ARTIGO 3

# O RACIOCÍNIO

Há grande diferença entre o pensar e o pensamento; aquêle é um acto psicológico que cabe à Psicologia estudar, enquanto o segundo, apreendido pelo primeiro, é pròpriamente o objecto da Lógica. O acto de pensar, como já vimos, processa-se no tempo, é variante como processo, enquanto o pensamento é intemporal, invariante.

O raciocínio pode ser estudado sob dois aspectos:

a) o *psicológico*; e

b) o *lógico*, que passaremos a tratar.

Há uma definição clássica de raciocínio que é dada por Aristóteles. Ei-la: "Operação discursiva, pela qual se mostra que uma ou diversas proposições (premissas) implicam uma outra proposição (conclusão) ou, pelo menos, tornam esta verossimilhante".

Em outras palavras, o pensar, quando consiste na apreensão de uma série ordenada de pensamentos entrosados entre si, de modo que o último decorre necessàriamente do primeiro, temos o que se chama o raciocínio. Só há raciocínio quando inferimos um pensamento de outro pensamento. Podemos começar de um facto singular para chegar a uma conclusão geral, ou de uma conclusão geral para concluir que o singular está contido naquela. Podem ser diversos os raciocínios, mas em todos êles há sempre a derivação de um pensamento de outro, o qual contém aquêle.

Já por diversas vêzes, referindo-nos ao conhecimento, vimos que êle pode ser dado por actos de apreensão imediata, ou então provir de processos mais complexos, mediatos (por meio de...). No primeiro caso, temos o *conhecimento intuitivo*, e, no segundo, o *conhecimento discursivo*.

O primeiro é dado pela experiência direta, como, por exemplo, quando verifico que esta mesa é maior que o livro. O

*saber discursivo*, ou *saber racional* é o que resulta de conhecimentos anteriores e podemos dar como exemplo: "todo o homem é mortal".

Só chegamos a êste conhecimento, depois de feita a verificação de uma série de factos e de uma conclusão posterior.

Os processos discursivos são simples ou complexos:

a) *simples*, quando de um conhecimento se infere directamente outro; também se chama inferência imediata;

b) *complexos*, quando a passagem de um a outro é feita através, pelo menos, de um membro intermediário, como os raciocínios deductivos, os matemáticos, os inductivos, e os por analogia.

Nos *processos discursivos complexos* (*raciocínios* mediatos, inferências mediatas, como já vimos), a passagem de um conhecimento a outro é feita através de, pelo menos, um membro intermediário.

São conhecidos tradicionalmente por duas classes: *inducção* e *deducção*. Geralmente se define a inducção como a passagem do particular ao geral, enquanto a deducção é a passagem do geral para o particular.

No raciocínio, há apreensões de pensamentos e de suas significações, e êstes formam um todo, uma unidade. É o que se dá no raciocínio intuitivo.

No raciocínio discursivo, há a inferência de um pensamento de outro. Desta forma, o raciocínio discursivo reduz-se ao primeiro, pois é apenas uma forma complexa daquele.

A deducção funda-se nos princípios lógicos (princípios de identidade, de não-contradição, do terceiro excluído e de razão suficiente, dos quais já falamos), que são verdadeiros axiomas para a Lógica Formal, os quais regem todos os entes lógicos e os objectos ideais.

A dedução não se baseia em princípios lógicos, mas na opinião de regularidade do curso da natureza, em certa homogeneidade da sucessão dos factos, regularidade hipotética para muitos, mas que é fundamental para a inducção, que nela se fundamenta. As chamadas leis científicas, as inducções da ciência partem da repetição dos factos singulares e da regularidade da sua repetição. Assim, por exemplo, a regularidade dos movimentos planetários não é captada pela razão, mas pela repetição dos factos. Se forem examinados os factos da realidade física, verifica-se fàcilmente que êles têm algo que ver com a razão; mas a observação dos factos singulares e dos particulares permitiu que, fundado num postulado da regularidade dos factos cósmicos, fundamento da ciência, estabeleça-se a hipótese de que êles continuarão a suceder, assim, no futuro, o que leva à formulação dos universais induzidos.



Não há intuição *sensível* do universal. A intuição sensível é só do singular, do individual, como já temos visto tantas vêzes. O universal é fundado nos factos singulares. Dessa forma, a deducção se baseia numa inducção prévia. Mas a formulação de um universal implica a aceitação da possibilidade de formular o universal. Então temos de admitir que, para formularmos de uma inducção um universal, impõe-se prèviamente a aceitação da possibilidade do universal. E como nos é dada essa possibilidade? Ela decorre da repetição dos factos, cujo acontecer, no passado e no presente, faz-nos admitir a possibilidade de se reproduzirem no futuro. Como o futuro vem a evidenciar a actualização dessa possibilidade, formulamos, sob a influência da parte racional do nosso espírito, que deseja a homogeneidade (que se funda no semelhante), que existe uma regularidade nos factos cósmicos. Fundados nessa regularidade, conseguimos dar o salto da inducção ao universal, ponto de partida da deducção posterior. Por isso, o alcançar do universal não é apenas uma decorrência da inducção, pois esta é corroborada pela aceitação do princípio, hipotético ou não (o que não cabe por ora discutir), de uma regularidade universal, de certa legalidade universal, de que os cosmos é realmente ordenado por constantes que não variam (invariantes), e que permitem a formulação de princípios universais.

TEMA IV

ARTIGO 1

## O SILOGISMO

Dos processos discursivos, de que já tratamos, destacamos, dentre êles, os raciocínios deductivos, os quais foram identificados com o *silogismo*.

O silogismo é uma *deducção formal*, é um raciocínio que vai do geral ao particular ou ao singular. Consiste em estabelecer a necessidade de um juízo (conclusão), mostrando que êle é a conseqüência forçada de um juízo reconhecido por verdadeiro (maior) por intermédio de um terceiro juízo (menor), que estabelece, entre os dois primeiros, um laço necessário.

Assim temos duas premissas — nome que se dá aos dois primeiros juízos — dos quais se infere um terceiro, chamado conclusão.

Vamos dar um exemplo clássico de silogismo:

Todo homem é mortal...... (Premissa maior)
Ora, Sócrates é homem.... (Premissa menor)
Sócrates é mortal.... (Conclusão).

Sendo o silogismo um raciocínio deductivo, o *ponto de partida é sempre um juízo universal*, quer ocupe ou não o primeiro posto, o lugar da premissa maior.

O silogismo tem três têrmos: o *maior*, o *médio* e o *menor*. Êsses têrmos são os que entram nos juízos (ou proposições) que constituem o silogismo.

O predicado da conclusão recebe o nome de têrmo maior. Examinemos o silogismo acima citado: *Mortal* é o têrmo maior.

O sujeito da conclusão é chamado de *têrmo menor*. O sujeito da conclusão é Sócrates. O *têrmo médio* é o que estando presente nas duas premissas, falta na conclusão, que é *homem*, no exemplo.

Se em vez de considerarmos os três juízos que constituem o silogismo, considerarmos os três têrmos que entram nesses juízos, o silogismo consiste em estabelecer que um dêsses têrmos, o maior, é o atributo necessário do outro, o menor (que *mortal* é atributo de *Sócrates*), porque é atributo necessário de

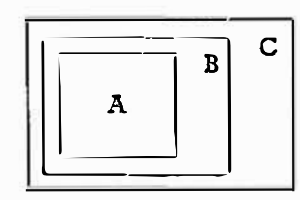


um terceiro, o médio (*homem*, no nosso caso, o homem é *mortal*), que é por sua vez o atributo necessário do menor (*Sócrates*, pois *homem* é atributo de *Sócrates*). Em síntese: *mortal* é atributo necessário de *Sócrates*, porque é atributo necessário de *homem*, e *homem* é atributo necessário de *Sócrates*. *Sócrates* tem a qualidade de *mortal*, porque tem a qualidade de *homem*, e todo homem tem a qualidade de mortal.

Assim, o silogismo consiste em mostrar que um objecto, ou uma classe de objectos fazem parte de uma outra classe, porque êle ou ela pertencem a uma classe de objectos que, por seu lado faz parte dessa outra classe.



Êsse silogismo pode ser reduzido à fórmula simples: chamemos ao têrmo maior C, ao médio B e ao menor A, que no nosso exemplo seriam:




B esta contido em C, e A está contido em B, logo A está contido em C.

* * *

*Regras do silogismo*: São oito as regras que os escolásticos formularam através de versos latinos:

1) *Terminus esto triplex, medius, majorque minorque* (o silogismo tem três têrmos: o maior, o médio e o menor). Tal é necessário para fazer a comparação dos dois com um terceiro.

2) *Nequaquem medium capiat fas est* (A conclusão nunca deve conter o têrmo médio).

3) *Aut semel aut medius generaliter esto* (O têrmo médio deve ser tomado pelo menos uma vez em tôda a sua extensão). Sim, porque o têrmo médio serve para comparar os extremos, e, na conclusão, deve aparecer o resultado, ou seja a relação dos extremos entre si.

4) *Latius hunc (terminum) quam premissas concluso non vult* (Nenhum têrmo pode ser mais extenso nas conclusões do que nas premissas). Esta regra se reduz à primeira, pois se tivessem maior extensão alterar-se-iam os têrmos.

5) *Utraque si praemissa negat nil inde sequitur* (Se as duas premissas são negativas, nada se pode concluir). É claro que nada se conclui de dois juízos negativos. Pois se dois têrmos não se identificam entre si, como vão se identificar ambos com um terceiro? E se dois têrmos não se identificam com um terceiro, não quer dizer que sejam idênticos entre si. Pois se casa não é *animal e se chapéu* não é *animal*, casa não é necessàriamente *chapéu*. Dois têrmos iguais a um terceiro são iguais entre si. Dois têrmos não iguais a um terceiro não são necessàriamente iguais entre si.

6) *Ambae affirmantes nequeunt generare negantem* (Duas premissas afirmativas não podem produzir uma conclusão negativa). Sim, pois se dois têrmos se identificam com um terceiro são necessàriamente idênticos entre si e não poderiam ser distinctos entre si.

7) *Pejorem sequitur semper conclusio partem* (A conclusão segue sempre a parte mais fraca). Chama-se a mais fraca a premissa particular ou negativa. Esta regra se deduz da n.º 4. Os têrmos não podem ter maior extensão na conclusão do que nas premissas, dissemos. Ora, se uma das premissas é particular ou negativa, a conclusão tem de ser particular ou negativa. É claro, pois se um extremo é igual a um terceiro, e outro não, nunca se pode concluir que um seja outro. Daí porque a conclusão não pode ser afirmativa, se uma premissa é negativa.

Alguns A são B

Alguns B são C.

Não podemos saber se os *alguns B* da segunda premissa são precisamente os B da primeira, o que levaria a existir, então, quatro têrmos em vez de três, o que infringiria a primeira regra. Além disso, o têrmo médio não está tomado em tôda a sua extensão em nenhuma das premissas, o que infringe a regra n.º 3. Se ambas são negativas, não há conclusão pela regra n.º 5.

*

* *

*Modos e figuras dos silogismos* — Na Lógica, chamam-se figuras do silogismo as formas que adota o mesmo, segundo a



posição do têrmo médio nas premissas maior ou menor. As quatro formas possíveis são as chamadas quatro figuras, que se caracterizam:

1) por ser o têrmo sujeito na premissa maior e predicado na menor. Ex.: Todo *homem* é mortal; Sócrates é *homem*, logo, Sócrates é mortal;

2) por ser o têrmo médio predicado em ambas as premissas: "Todo homem é *racional;* nenhuma planta é *racional*, logo, nenhuma planta é homem;

3) por ser o têrmo médio sujeito de ambas as premissas: "Alguns *homens* são filósofos; todos os *homens* são corpos, logo, alguns corpos são filósofos";

4) por ser o têrmo médio predicado na maior e sujeito na menor: "Todos os homens são *mortais;* todos os mortais são animais; logo alguns animais são homens".

O modo do silogismo resulta da quantidade e da qualidade das premissas que o compõem. Êsses juízos são de quatro classes, como já estudamos:

Universal afirmativo (A)
Universal negativo (E)
Particular afirmativo (I)
Particular negativo (O)

Êles podem ser combinados em 64 formas. Mas não são tôdas concludentes. Se aplicarmos as regras estudadas, ficam 19 modos legítimos, que são distribuídos da seguinte forma:

4 para a 1.ª figura; 4 para a segunda; 6 para a terceira e 5 para a quarta.

Como é cada juízo simbolizado segundo sua quantidade e qualidade por uma vogal, cada modo válido é simbolizado, na lógica, tradicionalmente, por uma palavra latina, que contém as letras-sinais dos juízos que compõem o silogismo.

São êsses, os modos válidos de cada figura:

1.ª figura

A A A (*Barbara*)
E A E (*Celarent*)
A I I (*Darii*)

2.ª figura

E I O (*Ferio*)
E A E (*Cesare*)
A E E (*Camestres*)
E I O (*Festino*)
A O O (*Baroco*)

3.ª figura
A A I (*Darapti*)
E A O (*Felapton*)
I A I (*Disamis*)
A I I (*Datisi*)
O A O (*Bocardo*)
E I O (*Ferison*)

4.ª figura
A A I (*Bamalip*)
A E E (*Camenes*)
I A I (*Dimatis*)
E A O (*Fesapo*)
E I O (*Fresison*)

Exs.: da 1.ª figura: O *têrmo médio é sujeito* na *maior e predicado* na menor.

*Barbara:*
A. Todo metal é corpo;
A. todo chumbo é metal;
A. logo, todo chumbo é corpo.

*Celarent:*
E. Nenhum metal é vegetal;
A. todo chumbo é metal;
E. logo, nenhum chumbo é vegetal.

*Darii:*
A. Todo metal é corpo;
I. algum mineral é metal;
I. logo, algum mineral é corpo.

*Ferio:*
E. Nenhum metal é vivente;
I. algum corpo é metal;
O. logo, algum corpo não é vivente.

Exs.: da 2.ª figura: *O têrmo médio é predicado* em ambas premissas.

*Cesare:*
E. Nenhum vivente é metal;
A. todo o chumbo é metal;
E. logo, nenhum chumbo é vivente.

*Camestres:*
A. Todo chumbo é metal;
E. nenhum vegetal é metal;
O. logo, nenhum chumbo é vegetal.



*Festino:*
E. Nenhum vegetal é metal;
I. algum corpo é metal;
O. logo, algum corpo não é vegetal.

*Baroco:*
A. Todo chumbo é metal;
O. Algum corpo não é metal;
O. logo, algum corpo não é chumbo.

Exs.: da 3.ª figura. O *têrmo médio é sujeito* em ambas premissas:

*Darapti:*
A. Todo o metal é mineral;
A. todo o metal é corpo;
I. logo, algum corpo é mineral.

*Felapton:*
E. Nenhum metal é vegetal;
A. todo o metal é corpo;
O. logo, algum corpo não é vegetal.

*Disamis:*
I. Algum metal é chumbo;
A. todo o metal é corpo;
I. logo, algum corpo é chumbo.

*Datisi:*
A. Todo o metal é corpo;
I. Algum metal é chumbo;
I. logo, algum corpo é chumbo.

*Bocardo:*
O. Algum metal não é chumbo;
A. todo o metal é mineral;
O. logo, algum mineral não é chumbo.

*Ferison:*
E. Nenhum metal é vegetal;
I. algum metal é chumbo;
O. logo, algum chumbo não é vegetal.

Exs.: da 4.ª figura: O *têrmo médio é predicado* na maior *e sujeito* na menor:

*Bamalip:*
A. Todo o metal é corpo;
A. todo o corpo ocupa espaço;
I. logo, algum corpo que ocupa espaço é metal.

*Camenes*:
A. Todos os brasileiros são americanos;
E. nenhum americano é europeu;
E. logo, nenhum europeu é brasileiro.

*Dimatis*:
I. Alguns americanos são paulistas;
A. todos os paulistas são brasileiros;
I. logo, alguns americanos são brasileiros.

*Fesapos*
E. Nenhum paulista é francês;
A. Todos os franceses são europeus;
O. logo, alguns europeus não são paulistas.

*Fresison*:
E. Nenhum brasileiro é europeu;
I. alguns europeus vivem no Brasil;
O. logo, alguns homens que vivem no Brasil não são brasileiros.

*
* *

Todos êsses modos e figuras que damos neste ponto, fazemo-lo exclusivamente para obedecer às velhas normais da lógica formal. No entanto, tôdas essas regras e normas reduzem-se apenas a uma lei do silogismo, fundada num princípio ontológico: Duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si. Se essas duas coisas não são iguais a uma terceira, como todo, mas apenas em parte, elas podem ser não-iguais entre si, nem em parte.

Se *A* é, em parte, igual a B, e C igual a B, não quer dizer que *A* seja igual a C, nem em parte.

Tudo, quanto pode ser afirmado ou negado da totalidade de um gênero pode ser também afirmado ou negado de todos os indivíduos que compõem êsse gênero, êsse é um princípio do silogismo que decorre do princípio de identidade.

"Todos os homens são mortais, portanto um homem (Sócrates) é mortal". Tôdas as figuras do silogismo (2.ª, 3.ª e 4.ª) podem ser reduzidas à primeira, que Aristóteles qualificava de silogismo perfeito, a qual é a aplicação concreta da regra que citamos acima sublinhadamente. Desta forma se vê que o silogismo é apenas uma forma do raciocínio deductivo, como já expusemos.

Na linguagem comum e até nas demonstrações mais precisas, subentende-se quando ela é evidente, uma das articulações do silogismo. O silogismo chama-se então *entimena*. Nesse se omite uma das premissas. Por ex.: todo metal é pesado, porque tôda matéria é pesada. Está omitida a premissa "todo metal é matéria".



Os silogismos podem compor-se entre êles e formar o que se chama *polissilogismo*. Por ex.: "*liberdade* permite o desenvolvimento da cultura; todo desenvolvimento da cultura é uma elevação do homem; a elevação do homem é um dever de todos e se a liberdade permite êsse desenvolvimento, facilitá-la é o nosso dever; logo pugnar pela liberdade é o dever de todos nós".

Chama-se de *prossilogismo*, aquêle cuja conclusão serve de ponto de partida para o seguinte: Ex.: "Todos os felinos são mamíferos; o gato é um felino; logo, o gato é um mamífero; ora o angorá é um gato, logo o angorá é um mamífero".

O *epiquerema* é o silogismo no qual uma ou duas premissas são provadas por um prossilogismo incompletamente expressado.

*Sorite* é uma seqüência de silogismos encadeados uns após outros.

O *silogismo hipotético* é um silogismo em que a maior é a proposição hipotética.

*O silogismo disjuntivo* é o silogismo no qual a maior têm dois atributos que se excluem um ao outro. A é B ou C, etc.

*O dilema* entra nessa categoria de argumentos. Consta de um juízo disjuntivo e dois condicionais, ambos conducentes a uma mesma conclusão. Por ex.: "O homem, que obedece às suas paixões, ou consegue o que deseja, ou não; se consegue, enfastia-se, e por conseguinte é infeliz; se não consegue, está ansioso, e pela mesma razão é infeliz".

A argumentação viciosa chama-se *paralogismo, sofisma* ou *falácia*.

Quando há boa fé, chama-se *paralogismo;* e *sofisma* ou *falácia*, em caso contrário. Essa é a acepção comumente aceita. Todo o silogismo que infringe as regras da lógica são viciosos. Exs. de sofismas: "O branco não pode ser encarnado, logo o papel não pode tingir-se de encarnado".

Chama-se de *ignorância do assunto* (*ignoratio elenchi*) ao paralogismo, quando se responde a outra coisa diferente da que está em questão ou se prova, o que não correspondia provar. Por ex.: "Se é sábio, é laborioso; é laborioso, logo é sábio".

*Petição de princípio* dá-se quando se supõe o mesmo que se há-de provar. Ex.: "O fumo sobe, porque é mais leve que o ar, e é mais leve que o ar porque faz parte dos corpos leves".

TEMA IV

ARTIGO 2

# REGRAS PRÁTICAS PARA O BOM EMPRÊGO DA LÓGICA

Desnecessário se torna explicar o valor que a Lógica Formal representa para o homem, como poderoso instrumento de consolidação do conhecimento. Se realmente seus princípios fundamentados nos factos da vida, no que é fluente, no que é dinâmico, cambiante, mutável, variante, não alcançam tôda a extensão do processo da existência, tal não implica em menos-valia para a Lógica Formal. Apenas com as críticas que fizeram tantos filósofos, o que ficou desfeito foi a aplicação apriorística que se lhe emprestou (como o fizeram os racionalistas), sem que ela deixasse de ser um instrumento hábil para o homem.

Ao procurarmos verdades, por serem estas de classes tão diferentes, também não é conveniente empreguemos métodos semelhantes, iguais. Cada disciplina exige a sua lógica. Uma investigação científica tem de obedecer a métodos científicos para que se torne útil e proveitosa. A investigação de um facto histórico, psicológico ou sociológico, exige métodos diferentes. Mas, em tôdas há sempre um aspecto formal que as homogeneíza.

Intuímos fàcilmente certos factos e dêles temos uma visão, mas, quando desejamos enunciá-los por meio de palavras, encontramos tamanhas dificuldades, que julgamo-las resultantes de uma fraqueza de nosso espírito. Na verdade, a fraqueza está no nosso vocabulário, demasiadamente estático, demasiadamente universalizante. Por isso, a linguagem poética, fugindo à estreiteza do racionalismo, consegue muitas vêzes, através de imagens, de comparações ousadas, de analogias audaciosas, expressar aos outros o que a mecânica das palavras e o rigor dos têrmos não seriam capazes de fazer.

Tal facto não justifica que nos devamos desvencilhar dos conteúdos esquemáticos dos têrmos verbais, os quais, por serem o veículo dos nossos pensamentos, têm de obedecer a um imperativo de clareza, essencial para o bom entendimento.



Mas o conhecimento é algo, impessoal, se o estudarmos como universalizante. Os sentimentos, as afeições, as tendências as simpatias exercem uma influência, cuja extensão estamos ainda longe de saber.

Vamos a um exemplo: alguém está em perigo de vida, gravemente enfêrmo, às portas da morte. Várias pessoas estão à sua volta, um amigo, um conhecido, o médico, a espôsa, a mãe. Não é difícil compreender quão diferentes são os conhecimentos dêsse facto para cada uma dessas pessoas. Há minúcias que são percebidas ou desprezadas por uns, e que o não são por outros. Quanto influem sôbre o nosso conhecimento as paixões, as afeições, as tendências, o nosso tipo psicológico? Nunca podemos excluir nossa situação pessoal, de classe, de ambiente, que influem sôbre os nossos pensamentos. Captamos pensamentos que se correlacionam, que são possíveis de acôrdo com as nossas condições. Um pensamento frio, desligado totalmente de tudo quanto é afectivo, é impossível, o que não impede que busquemos reduzir a condicionalidade do nosso raciocínio, torná-lo cada vez mais liberto. É o que pretende fazer e alcançar a Lógica.

Ora, nós, quando raciocinamos, fazemo-lo com pensamentos que se dão como um todo. Por meio de juízos, traduzimo-los mais ou menos. Em geral, são palavras soltas que são como avisos à atenção para sôbre êles se concentrar. Faça o leitor uma rápida experiência consigo mesmo. Observe como sobrevêm os pensamentos, como por entre êles estão afeições, emoções agradáveis ou desagradáveis. Aceita uma, repele outra. Eis que surge um têrmo gritante, mas logo abafado por um pensamento que vem dominá-lo. Fôrças contrárias se lhes antepõem. Está indeciso, escolhe, mas logo nota que a escolha não convém. Rejeita êste, salienta aquêle. Enfim, quando pensamos, sem que se dê uma ordem aos pensamentos, êstes sobrevêm com tôdas as condições, porque refletem o que há de existencial e mais profundo no homem.

Mas é preciso pôr uma ordem. Pois bem, essa ordem é a Lógica que a dá. Ao examinar os pensamentos, ao classificar os elementos que os compõem, permitiu a Lógica tivéssemos uma ordem capaz de evitar as confusões observáveis, por exemplo, num devaneio.

Nossos raciocínios não surgem apenas de dentro de nós. Os factos do mundo exterior são os grandes estimuladores, e nos levam a dar preferência a êste ou àquele pensamento.

Segundo o nosso conhecimento dos factos do mundo exterior, decorrem os nossos pensamentos.

Dispomos dos sentidos como importantes meios de conhecimento, que nos oferecem os dados que o nosso espírito depois coordena. Êles nos auxiliam, mas também nos enganam.

Vejamos que regras deveremos seguir para bem aproveitálos, afim de que os nossos raciocínios sejam mais seguros.

Sabemos todos quantas ilusões nos oferecem os sentidos. Assim a percepção que nos dê apenas um dêles pode nos ser enganosa, mas quando corroborada por outros, e não contradiga o curso regular dos factos, deve ser aceita como verdadeira, salvo se estiver em contradição com a dos outros homens, como aconselha Balmes.

A imaginação oferece um poderoso contingente na formação dos juízos e dos raciocínios, como também na formação do conhecimento. O curso natural dos factos muito nos auxilia para que examinemos quanto há de imaginação em nossos processos psicológicos.

Outro cuidado, muito importante para a boa organização de um raciocínio, é o que se deve ter com as palavras, que é mister empregar com exatidão, com sentido preciso, a fim de evitar as confusões que decorrem freqüentemente de raciocínios, que se fundam em palavras, de sentido pouco claro.

Por isso, um dos exercícios, que se devem fazer constantemente, é analisar os têrmos e procurar alcançar a sua extensão, o significado, as acepções que têm. Digamos que num dêsses momentos nos vem a palavra *conta*. Pomo-nos a analisá-la. Logo nos vem à mente a acepção de cálculo, cômputo, da operação aritmética. Imediatamente se associam recordações do tempo de criança, quando no colégio. Mas dirigimos os pensamentos, inibimos as recordações, e procuramos fixar nossa atenção sôbre a palavra *conta*. Associa-se-nos a expressão "dar por conta", amortizações de uma dívida, "andar com as contas em dia", isso é, ter seus compromissos atendidos. Mas "gastar sem conta" dá uma idéia de gastar sem cuidado, fazer despesas desnecessàrias, supérfluas. Êle "não dá conta do serviço", está assoberbado de trabalho, a ponto de não poder atendê-lo devidamente, atraza-o. "Tomar contas" é pedir explicações; "ter em conta" é dar importância. "Tomar conta" é cuidar-se. "Ter alguém em boa ou má conta" é considerar alguém bem ou mal. "Dar conta a alguém de alguma coisa", prestar contas, dar as informações, trazê-lo a par do que se passa ou se passou. E exceptuando o têrmo *conta*, no sentido de um objecto de forma globular, como os que se usam para o rosário, enfeites, etc., vemos que o têrmo tem sempre um sentido de cálculo, de comparação, de medida. Uma análise, assim, como exemplificamos, dos vocábulos, sobretudo dos têrmos que usamos na filosofia, permite-nos adquirir um domínio completo das palavras. Ora, o filósofo trabalha mais com abstracções que com coisas concretas. O perigo muitas vêzes está aí, porque as palavras querem dizer muitas coisas; são sinais de muitas acepções. Êsses exercícios continuados nos permitem cuidar de nosso vocabulário e impedir, assim, que as palavras tenham um emprêgo num juízo, e outro diferente, noutro.



Se alguém dissesse: Êste clima é doce, ora o que é doce é agradável ao paladar; logo o clima é agradável ao paladar. Que temos aí? Temos um *equívoco*. E êsse equívoco vem das acepções diversas da palavra doce. Tal exemplo é muito rústico, mas serve para mostrar quantos são os perigos no emprêgo equívoco de um têrmo (*equi*, igual; *voco*, de *vox*, *voz*), isto é, quando se emprega numa acepção e se toma igualmente noutra acepção.

Vamos a um exemplo, já mais complexo: fixemo-nos sôbre a distinção entre pensar e pensamento. Essa distinção, porém, não a percebem todos os psicólogos e lógicos. É freqüente até a confusão entre o pensamento e o acto de pensar.

Se alguém dissesse: pensar é um acto psicológico. O pensamento é um produto do acto de pensar, logo o pensamento é um acto psicológico. Tal silogismo estaria certo para quem considerasse o pensamento como o produto do acto de pensar. Mas quem vê diferentemente, como nós, embora submeta a captação do pensamento às condições psicológicas (daí a variedade dos pensamentos que podem ser apreendidos dos factos), tal silogismo é um sofisma.

Tôdas as teorias partem de um princípio aceito como axiomático. Assim, quando se examina um raciocínio, é preciso examinar os têrmos que o compõem, para nêles poder observar os erros que os viciam.

Para um domínio completo do pensamento, vamos propor outro método de efeitos extraordinários quando empregado muitas vêzes, pois é um exercício de grande valor para a própria leitura.

Escolha o leitor um trecho da obra de um filósofo. Sem deixar arrastar-se pela pressa, ponha-se a ler calmamente o primeiro período. Disponha depois os juízos, e analise os têrmos que o compõem. Após, observe a ligação dos juízos e, finalmente, a ligação dos períodos de um trecho. Em cada têrmo, sua acepção, como o autor o empregou. Não há dúvida que, com o auxílio de um vocabulário filosófico muito poderá o leitor aproveitar, porque nêle encontrará as diversas acepções que o têrmo costuma ter nas obras dos filósofos.

Êsse exercício continuado intensifica a atenção e a concentração da inteligência e a exercita ao domínio cada vez mais rápido das acepções. Conquistada esta fase, está o leitor apto a ler o que quiser e a não se deixar mais arrastar pelos equívocos e anfibologias que geram tantos sofismas e tantos erros.

Um aspecto que deve sempre o leitor procurar, quando fizer êsses exercícios, é o psicológico. Procurar descobrir por entre as palavras a influência das afeições e das emoções, e nunca esquecer a época, a situação, as influências de ordem histórica que em muito condicionam a obra dos filósofos.

Estamos muito acostumados à leitura apressada dos periódicos, dos livros de ficção. Essa pressa é um dos maiores males da actualidade. A maioria dos livros são livros feitos de livros. Há umas poucas centenas de obras realmente grandes na literatura mundial. É inútil ler de tudo ou querer ler de tudo, porque não lemos, sobretudo porque lemos depressa. Lembremo-nos que ler é reler. Um livro que não merece ser relido não é valioso. E sòmente poucas são as grandes obras que lemos, e sempre podemos reler. Êsses devem ser os livros escolhidos (1).

* * *

Penetremos agora no estudo prático do silogismo.

Muitos são os filósofos que o combatem.

1) Aristóteles definia o silogismo "como um enunciado no qual, tendo-se proposto algumas coisas, decorre delas, necessàriamente, outra coisa, pelo só facto de serem dadas". Desta forma o silogismo não diz mais do que já foi dito, não conclui mais do que já está contido numa das premissas. Ora, o silogismo é um raciocínio que vai do geral ao particular, portanto o que está contido na conclusão já está na premissa. Não oferece nenhum valor inventivo, mas apenas expositivo. Não se iguala à análise baseada no processo matemático, como já argumentava Descartes, ao combatê-lo.

(1) Como complemento dessas regras, em nosso livro "Teoria do Conhecimento" expomos o método da suspicácia, que oferece um útil roteiro de providências para impedir a incidência em erros comuns.



2) Afirmam ainda outros que o silogismo não é uma forma natural do nosso pensar, mas sim artificial, porque, na realidade, não pensamos silogìsticamente.

Tais argumentos, em que pesem as razões de seus expositores, não devem, porém, levar-nos a desdenhar de uma forma que, dentro dos cânones formais, oferece grandes vantagens. Se a Lógica Formal é a lógica da identidade, o silogismo nada mais pode concluir do que uma identificação de algo com algo.

Realmente, podemos reduzir todos os silogismos a umas regras bem simples.

Já vimos as regras clássicas que são 8, e que encerram tudo quanto é necessário para que se tenha um silogismo rigoroso.

O princípio fundamental dos silogismos pode ser reduzido ao axioma de que "duas coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si". Realmente o silogismo é um raciocínio dedutivo, no qual se comparam dois extremos com um terceiro.

A Lógica Formal é extensista, funciona com a extensão. As relações são sempre extensistas, quantitativas. Os têrmos, no silogismo, são tomados em seu aspecto quantitativo, o que já vimos na análise que fizemos das diversas regras propostas, quando tratamos do silogismo, o que aconselhamos reler.

* * *

Por simples que sejam as regras clássicas práticas do silogismo, que são dadas também em versos latinos, houve sempre, entre os lógicos, o intuito de reduzi-las a uma única regra.

Vamos dar algumas das mais famosas. Balmes apresenta esta: "O princípio fundamental dos silogismos simples é o seguinte: as coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si". Funda-se assim no princípio de não-contradição: "é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo".

A conclusão está sempre contida nas premissas, e, portanto, afirmada implìcitamente numa delas.

A Lógica de Port-Royal dá esta regra que logo nos indica a verdade ou a falsidade de um silogismo: "Uma das duas proposições deve conter a conclusão, a outra fazer ver que a contém".

Notem bem o sentido quantitativo desta regra, que é exacta, pois realmente tôda conclusão é *deduzida*, é tirada. Todo silogismo serve para tirar de uma premissa, uma conclusão.

Veja-se esta regra de Euler: "Tudo o que existe no continente existe no conteúdo. Tudo o que está fora do continente está fora do conteúdo".

Veja-se o sentido puramente quantitativo dessa regra que também é exacta.

Veja-se agora esta outra: "O que pode ser afirmado ou negado de todo um gênero, pode ser também afirmado ou negado de todos os indivíduos que compõem êsse gênero".

O gênero tem as notas gerais, as notas que se encontram em todos os indivíduos. A nota negada ao gênero é negada ao indivíduo.

Essa regra serve muito bem para o silogismo perfeito de Aristóteles, que já estudamos.

Quantitativamente, o que afirmamos de um todo afirmamos da parte. Não podemos tirar de um todo o que não está contido neste todo (Regra de Euler). Desta forma o que se conclui é deduzido de uma das proposições (regra de Port-Royal).

Euler, em suas "cartas a uma princesa da Alemanha", expôs um método muito interessante, representando por círculos os três têrmos do silogismo. Com êsses círculos, que formam 36 figuras, examinou tôdas as espécies de silogismo.

Não vamos reproduzir essas 36 figuras, mas podemos reduzí-las a 3 figuras apenas, que são suficientes para responder às 19 combinações legítimas que se podem formar dos silogismos. Simplificamos, assim, gràficamente, o que tem sido um dos maiores problemas para os estudantes.

1) Ou um todo (com suas partes) está incluído noutro;

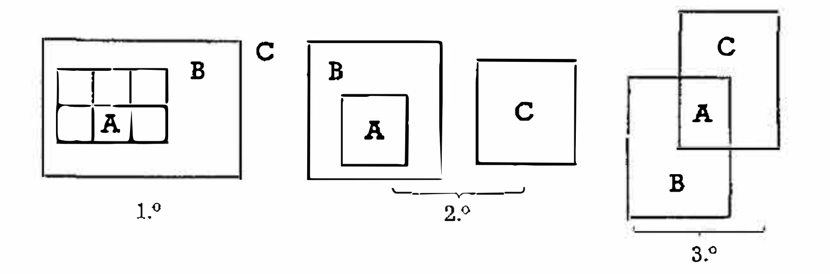
2) ou não está (e neste caso suas partes também não estão);

3) ou apenas parte do primeiro participa do outro.



São as três situações quantitativamente possíveis, nas, quais, simplificadamente, se inclui qualquer silogismo. O que eu afirmo do todo afirmo da parte. O que eu afirmo do primeiro todo nego do segundo, quer em parte, quer no todo, se admito que êsse todo está à parte do primeiro. Se parte de um todo está contido em outro, o que eu afirmo do primeiro todo, pode não estar contido no outro, pois admiti que apenas parte é que está.

São assim os três desenhos que, gràficamente, nos mostram tôdas as combinações legítimas possíveis.




Vejamos, agora, as 19 combinações que podem ser comparadas com os desenhos:

*Primeira figura do silogismo*

1) Todo B é C
ora, todo A é B — 1.º desenho — Bárbara
logo, todo A é C

2) Nenhum B é C
ora, todo A é B — 2.º desenho — Celarent
logo, nenhum A é C

3) Todo A é B
algum C é A — 3.º desenho — Darii
logo, algum C é B

4) Nenhum B é C
ora, algum A é B — 2.º desenho — Ferio
logo, algum A não é C

*Segunda figura do silogismo*

| | | | |
|---|---|---|---|
| 5) | Nenhum C é B | | |
| | ora, todo A é B | 2.º desenho | Cesare |
| | logo, nenhum B é C | | |
| 6) | Todo A é B | | |
| | ora, nenhum C é B | 2.º desenho | Camestres |
| | logo, nenhum C é A | | |
| 7) | Nenhum C é B | | |
| | ora, algum A é B | 2.º desenho | Festino |
| | logo, algum A não é C | | |
| | Todo A é B | | |
| | ora, algum C não é B | 2.º desenho | Baroco |
| | logo, algum C não é A | | |

*Terceira figura do silogismo*

| | | | |
|---|---|---|---|
| 9 | Todo A é B | | |
| | ora, todo A é C | 1.º desenho | Darapti |
| | logo, algum C é B | | |
| 10) | Nenhum A é C | | |
| | ora, todo A é B | 2.º desenho | Felapton |
| | logo, algum B não é C | | |
| 11) | Algum A é C | | |
| | ora, todo A é B | 3.º desenho | Disamis |
| | logo, algum B é C | | |
| 12) | Todo A é B | | |
| | ora, algum A é C | 3.º desenho | Datisi |
| | logo, algum C é B | | |
| 13) | Algum A não é C | | |
| | ora, todo A é B | 2.º desenho | Bocardo |
| | logo, algum B não é C | | |



| | | | |
|---|---|---|---|
| 14) | Nenhum A é C | | |
| | ora, algum A é B | 2.º desenho | Ferison |
| | logo, algum B não é C | | |

*Quarta figura do silogismo*

| | | | |
|---|---|---|---|
| 15) | Todo A é B | | |
| | ora, todo B é C | 1.º desenho | Bamalip |
| | logo, algum C é A | | |
| 16) | Todo A é B | | |
| | ora, nenhum B é C | 2.º desenho | Camenes |
| | logo, nenhum C é A | | |
| 17) | Algum C é A | | |
| | todo A é B | 3.º desenho | Dimatis |
| | logo, algum B é C | | |
| 18) | Nenhum C é A | | |
| | ora, todo A é B | 2.º desenho | Fesapo |
| | logo, algum B não é C | | |
| 19) | Nenhum C é A | | |
| | ora, algum A é B | 2.º desenho | Ferison |
| | logo, algum B não é C | | |

Em suma: Ou um todo está contido em outro; ou um todo está fora do outro, ou parte de um todo está contido em outro.

Dentro dessas três situações quantitativas, acham-se todos os silogismos rigorosos.

E daí se pode ainda concluir: se uma coisa está contida em outra, o que se afirma da segunda se afirma da primeira. Se uma coisa não está contida em outra, o que se afirma da primeira não se afirma da segunda. Se ambas participam uma da outra, só vale a afirmação para ambas quanto à parte participada. O que se afirma do restante, que não é a parte participante, não se afirma da outra.

*

* *

Todo silogismo é um raciocínio *deductivo*. Não se pode tirar de uma coisa, o que a coisa não tem. Assim duas coisas podem ser inteiramente iguais entre si, ou inteiramente diferentes, ou em parte se assemelharem. Assim duas idéias: ou são iguais ou totalmente diferentes ou em algo se assemelham.

Todo silogismo regular cinge-se a estas regras que repetimos de várias maneiras para melhor fixá-las na memória do leitor.

TEMA V

## ARTIGO 1

## CONHECIMENTO E CONHECER — A VERDADE

A lógica circunscreve seu interêsse, quanto ao conhecimento, apenas aos aspectos formais. Estuda os pensamentos e suas relações, e não lhe interessam as relações entre o sujeito cognoscente e o objecto conhecido, o que pertence à Teoria do Conhecimento ou Gnoseologia.

Entretanto, interessa muito à Lógica o tema da *verdade*. Em linhas gerais, a verdade é a adequação de um conhecimento com a situação objectiva que lhe corresponde. Mas a lógica distingue a *verdade* da *validez lógica*. Esta se fundamenta na obediência das leis lógicas. Um silogismo, por exemplo, como êste, formalmente apresentado: todo B é A; todo C é A; logo, todo C é B, é lògicamente verdadeiro.

No entanto, podemos encher essas fôrmas com conteúdos objectivos que podem ser falsos. Digamos que alguém diga: "Todos os brasileiros são europeus", daí em diante todo o silogismo é falso na sua enunciação, porque parte de uma premissa totalmente falsa, embora com rigor lógico na forma.

Para a lógica, a verdade é sempre a correspondência entre o conhecimento e a situação objectiva, e desde o momento que há conformidade entre o juízo e a situação à qual o juízo se refere, temos uma verdade para a lógica. Também, para ela, a verdade não admite graus; é sempre absoluta. Sim; um pensamento é falso ou verdadeiro, pois a relação entre o juízo e a situação objectiva denota a correspondência ou não entre êles.

Para a lógica, não há verdades práticas, pois tôda verdade é teórica. A chamada verdade prática é apenas um enunciado falso, pois quando dizemos que o Brasil tem pràticamente 9 milhões de quilômetros quadrados, estamos fazendo um enunciado falso, pois não os tem. O enunciado verdadeiro é dizer que tem oito milhões e quinhentos e vinte e cinco mil quilômetros quadrados..., se não se enganam os geógrafos.

Há uma confusão muito comum entre verdade e exactidão, o que convém esclarecer. Um conhecimento pode ser vago, ou preciso, exacto.

Um enunciado pode ser verdadeiro, embora vago, e pode ser verdadeiro e exacto. A exactidão admite graus, mas a verdade não. Se digo, o Brasil é um país sul-americano, dou um enunciado verdadeiro, mas vago. Se digo que o Brasil está na parte oriental da América do Sul, e vou precisando suas características geográficas, políticas, econômicas, etc., à proporção que as enuncio, aumento a exactidão do conhecimento sôbre o Brasil.

O conceito de *falso* é fácil construir, pois todo conhecimento, que não corresponda à situação objectiva a que se refere, é um conhecimento falso ou errôneo. Costumamos afirmar que o critério da verdade é a *evidência,* porque consideramos esta como apreensão imediata da correspondência entre o juízo e a situação objectiva, correspondência tão clara que não admite mais qualquer *dúvida.*

A *dúvida* dá-se quando vacilamos, quando oscilamos entre uma afirmativa e uma negativa.

*Ignorância* é a ausência do conhecimento e admite graus como a exactidão.

*Êrro* consiste em tomar o falso por verdadeiro. É um acto subjectivo, o que o distingue da falsidade, que é objectiva. Podemos errar quando tomamos o falso por verdadeiro, mas há falsidade quando o juízo é falso. Desta forma, a falsidade se dá no juízo e o êrro se dá em nós.

Uma *opinião,* para a lógica, consiste no estado de consciência em que se pensa que uma asserção é verdadeira, mas da qual guardamos certa reserva, pois talvez possa ser falsa.

Há *probabilidade,* quando há maior ou menor possibilidade de conhecer uma verdade, ou de ser um enunciado verdadeiro.

Há *certeza,* quando reconhecemos como evidência a verdade de um conhecimento. A certeza é um estado mental e não admite graus, como o admite a dúvida. Pois se admitimos probabilidade na certeza, estamos em dúvida e não em certeza.

TEMA V

ARTIGO 2

## SABER CIENTÍFICO E MÉTODO

Distinguimos nos artigos anteriores o saber vulgar do saber científico. O homem moderno, quando culto, entremeia, no entanto, em seus conhecimentos vulgares, muito do conhecimento científico; assim também o homem vulgar, mas em escala menor. Esta a razão por que uma distinção nítida é impossível. Estudamos a formação do saber teórico, em "Filosofia e Cosmovisão", e a do saber científico como estágio posterior. O saber científico leva à formação da ciência como conjunto de conhecimento certos e prováveis, que são fundados metòdicamente e dispostos sistemàticamente, segundo os respectivos objectos. Embora êsse enunciado não seja uma definição, pois poderia confundir-se com o sentido da filosofia, poderíamos acrescentar que, na ciência, o saber se prende à experiência e ao experimentável, sem nunca transcendê-lo, enquanto, na filosofia, se dá essa transcendência.

Falamos em conhecimentos prováveis, pois todos sabemos que a ciência se funda em hipóteses e trabalha com probabilidades, sobretudo quando emprega o método inductivo que encerra muito de probabilidade, embora num grau elevado. A ciência se afasta do dogmatismo, pois o verdadeiro cientista oferece suas conclusões, e espera que seus pares as examinem e analisem. A ciência trabalha com o geral, não há ciência do singular.

Entre as formas do saber científico, podemos salientar o *saber matemático,* que trabalha com os objectos matemáticos, objectos ideais, de que já tratamos. A lógica também tem um objecto ideal. Tôdas as outras ciências que têm objectos reais, temporais, são chamadas de *ciências naturais* (a física, a química, a biologia, etc.). Essas ciências são empíricas; são *ciências reais.*

Chama-se *método,* a maneira racional de conduzir o pensamento para chegar a um resultado determinado, e, sobretudo,

para descobrir a verdade. Assim, no método, há um meio que tende para um fim.

O método é o "bom caminho (*meth'odós*, em grego) que leva a alcançar êsse fim". Todo saber científico, como o filosófico, exige método, e deve êle ser fundamentado, analisado, estudado, evitando-se o uso sem ordem de meios diversos. Mas o método está condicionado pela natureza do objecto para o qual é êle empregado e para o fim ao qual se destina. Estas condições são essenciais a qualquer método.

Uns objectos residem no espaço e no tempo, como os objectos das ciências naturais; outros, apenas no tempo, como os fenômenos psíquicos, e outros não são nem temporais nem espaciais, como os objectos matemáticos e os da lógica. Essas diferenças exigem métodos diferentes. Por isso, a aplicação do método deductivo na física, como o fêz Descartes, não poderia dar os resultados esperados, pois a contextura dos fenômenos físicos não é apenas matemática. Também a aplicação do método experimental, na Psicologia, não apreendeu senão parte dos fenômenos psicológicos, porque a vida é rebelde a tôda sistematização. A predominância de uma das ordens energéticas, a da intensidade ou a da extensidade, exige a aplicação de métodos diferentes.

A *análise* e a *síntese* são os métodos mais gerais.

A análise é a operação que consiste em tomar por separado as partes de um todo. Esta se pode dar na realidade ou mentalmente, isto é, a *análise real* ou a *análise intelectual.*

A síntese é inversa; é a composição de um todo com o auxílio dos elementos que o constituem.

TEMA V

ARTIGO 3

## LÓGICA DA MATEMÁTICA E DAS CIÊNCIAS NATURAIS

Apesar do seu arcabouço genuìnamente racional, a matemática apresenta hoje grandes e profundos problemas que interessam vivamente aos pesquisadores que, em tôda a parte, empreendem um estudo exaustivo, afim de resolvê-los.

A razão tem particular atração pela matemática e sente-se bem quando aplica as suas regras. Ora, a matemática trabalha com objectos ideais, abstracções de abstracções. A razão, como órgão abstractivo, segue uma linha de purificação constante do seu meio de actuação, que é genuìnamente espacial e homogêneo, idêntico sempre a si mesmo. A abstracção do homogêneo do espaço, do homogêneo quantitativo, abstraído por sua vez de tôda espacialização, é o campo da matemática que, sendo uma ciência do quantitativo, abstrai as quantidades para mover-se, por entre elas, num campo homogêneo de possibilidade. Assim o número, ao deixar de ser um número concreto, como "5 livros", para ser apenas 5, uma possibilidade quantitativa, passa para uma abstracção mais elevada, uma quantidade possível, abstracta, de *n* por exemplo, indeterminada até como quantidade.

Por isso consegue a matemática uma homogeneidade tal em suas linhas gerais, uma imutabilidade que lhe empresta a segurança que revela. Êsse o motivo por que tanto agrada ela à razão, pois a matemática é a máxima realização da razão no seu processo abstractivo.

E suas aplicações concretas, quando se referem ao quantitativo homogêneo, recebem em geral a chancela da experiência. Dissemos acima que a matemática encontra, no entanto, apesar de tôda a rigidez de suas bases e da contextura fixa de seu objecto, problemas que interessam vivamente àquêles, que empreendem a análise de seus fundamentos.

Um dos grandes problemas é o que se refere à índole ou à natureza do seu objecto. Apesar de ser um problema que ultrapassa o campo da lógica, não pode esta abster-se de estudá-lo, pelo menos dentro do seu âmbito. Outro problema é o do método da matemática. Instrumento poderoso para o estudo da natureza, que é quantitativa e qualitativa, encontra, olhando o dinamismo da extensidade, um campo extraordinário de aplicação; por isso a ciência tem, na matemática, não só seu grande instrumento de trabalho como, em parte, seu fundamento.

Ligada à filosofia, teve nela um lugar de relêvo e os problemas que suscita interessam vivamente ao campo das investigações filosóficas. Assim, estudando a índole ou a natureza da matemática, várias foram as respostas dadas pela filosofia, e iremos sintetizar as mais importantes, apresentadas pelos modernos.

Para Kant, o espaço e o tempo são formas puras da sensibilidade, que são dadas *a priori* em qualquer experiência, ou melhor, nenhuma se dá sem a aceitação prévia do tempo e do espaço, que formam, modelam tôda e qualquer experiência. São formas dadas aprioristicamente à experiência, o que não implica que, para Kant, a noção do tempo e do espaço sejam inatas, como julgam tantos. Kant quis apenas salientar que elas antecedem a tôda experiência sensível, isto é, que depois de estructuradas, tornam-se anteriores a tôda nova experiência, e permitem que esta seja modelada por elas, como duas formas puras da sensibilidade. Estão elas presentes a tôdas as percepções; estão presentes em todos os fenômenos captados pelos sentidos.

O espaço preside apenas os fenômenos externos por nós percebidos, enquanto o tempo preside aquêles e os internos, a intuição que temos de nós mesmos, dos nossos estados interiores. Citemos Kant. "O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral.

"O espaço como forma de tôdas as intuições externas só serve de condição *a priori* para os fenômenos exteriores. Pelo contrário, como tôdas as representações tenham ou não por objecto coisas exteriores, pertencem, contudo, por si mesmas, como determinações do espírito, a um estado interno, e posto que êste estado, sob a condição formal da intuição interna, pertence ao tempo, é o tempo uma condição *a priori* de todos os fenômenos em geral; é a condição imediata de nossos fenômenos interiores (de nossa alma) e a condição mediata dos fenômenos externos. Pode dizer-se *a priori* que todos os fenômenos exteriores estão no espaço e são determinados *a priori*, segundo as relações do espaço. Posso afirmar também num sentido amplo, e partindo do princípio do sentido interno: todos os fenômenos em geral, quer dizer, todos os objectos dos sentidos, estão no tempo e estão necessàriamente sujeitos às relações do tempo".



A geometria é a ciência que determina sintèticamente *a priori* as relações do espaço. Lembremo-nos dos juízos analíticos e dos juízos sintéticos, expostos por Kant. Lembremo-nos que um juízo analítico elabora uma análise do sujeito; é explicativo.

"Todo o corpo é extenso" é um juízo analítico. Êle não acrescenta um novo saber, porque ser extenso é ser corpo. Os juízos sintéticos são aquêles em que o predicado não se obtém pela análise do sujeito, e que ajuntam alguma coisa nova ao sujeito, dando assim um novo conhecimento, isto é, uma nova síntese. Por ex.: "O sol é uma estrêla".

Até aqui, o que Kant afirma já era conhecido antes dêle. Mas Kant (e essa é a sua nova contribuição) descobre que nem todos os juízos sintéticos são de experiências (*syn* e *thesis*, palavras gregas, significando construção, composição), mas há também juízos sintéticos *a priori*, que ajuntam conhecimento sem basear-se em comprovações da experiência (*a priori*). São, por exemplo, os juízos matemáticos e os da ciência natural exacta. Êles se tornam possíveis pelos elementos que o sujeito põe no conhecimento.

Citemos Kant: "Poder-se-ia, na verdade, crer à primeira vista que a proposição $7 + 5 = 12$ é puramente analítica, que procede, segundo o princípio de contradição, do conceito de uma soma de sete e cinco. Mas se considerarmos com maior atenção, verificaremos que o conceito de soma de sete e cinco não contém mais que a união dos números num só, o qual não nos leva a pensar qual é êsse número único que compreende os outros dois. O conceito de doze não é em nenhum modo concebido apenas em pensar a união de cinco e sete. A proposição aritmética é, pois sempre sintética" (1).

Dessa forma, para Kant, tem a matemática sua origem ideal, e seu fundamento em certas formas puras ou *a priori*,

(1) A discussão sôbre o tema dos juízos e sôbre o tempo e o espaço, como formas puras, em Kant, apresentaremos em nossa obra de próxima publicação: "As três críticas de Kant", onde exporemos o seu pensamento e a síntese da crítica que provocou.

que regulam nossa capacidade de conhecimento sensível. A matemática penetra em tôda a ciência da realidade e fundamenta-a, porque aquela, como as ciências exactas, tem um fundamento comum, pois os objectos percebidos têm as determinações de tempo e de espaço.

Já a concepção *empirista,* que estudamos, afirma que a experiência sensível é a única fonte de conhecimento e que as verdades gerais são extraídas dos factos singulares, por abstracção ou por inducção.

Para John Stuart Mill, todo saber provém da experiência. Contudo, enquanto umas ciências ficam presas a experiências, outras se convertem em racionais e deductivas, como é o caso da matemática.

"Os pontos, linhas, círculos e quadrados em nosso espírito são meras cópias de pontos, linhas, círculos e quadrados que conhecemos pela experiência". Essas cópias são generalizações, e os axiomas são uma espécie de inducções da experiência, generalizações mais fáceis e mais simples dos factos positivos. Prossegue Stuart Mill: "Na natureza humana, nada se admite mais geralmente que a extrema dificuldade que ela sente para conceber, como possível, algo que está em contradição com uma experiência antiga e familiar, e ainda com enraizados costumes de pensamento; esta dificuldade é um resultado necessário das leis fundamentais do espírito humano". É o que nos mostra a aritmética.

O *logicismo* visualiza o problema de outra forma. Para êle, a matemática é de índole puramente lógica, não existindo para a formação das noções matemáticas nenhum processo ou princípio que lhe seja próprio, peculiar ou exclusivo, e os métodos da fundamentação matemática, tanto a prova como a demonstração, são apenas os da pura lógica. Desta forma, a lógica é a base da matemática, e tanto a Lógica como a Matemática passam a ser parte da Logística geral.

O representante mais importante desta corrente é Bertrand Russel, cujas palavras reproduzimos abaixo:

"À matemática e à lógica se lhes assinalou històricamente como dois campos de estudo separados por completo. Afiliava-se a matemática às ciências da natureza e a lógica às ciências filosóficas. Mas outra coisa sucede ao desenvolverem-se ambas na época moderna. A lógica fêz-se matemática; a matemática, lógica. Por isso é hoje totalmente impossível efectuar entre elas uma separação radical; de facto são uma mesma coisa. Diferenciam-se como o moço e o adulto. A lógica é o adolescente da matemática e esta o homem maduro da lógica. Ante essa concepção se defendem os lógicos, que gastaram seu tempo no estudo dos textos clássicos, fazendo-se incapazes de compreender um trabalho onde intervenham demonstrações simbólicas. Também se opõem aquêles matemáticos que na realidade aprenderam apenas uma técnica, sem se terem nunca dado ao trabalho de investigar sua legitimação e sentido. Felizmente se tornam cada vez mais raros os tipos, tanto de uma como de outra espécie. Uma parte da matemática moderna se aproxima de um modo evidente das fronteiras da lógica; e do outro lado, a lógica moderna é quase tôda ela simbólica e formal. A estreita afinidade da matemática e da lógica salta aos olhos de todo homem instruído e culto".



O *intuicionismo* sustenta que a matemática é produto de uma criação do espírito humano, sem existência, até que êle o crie. Desta forma, a matemática é pura e simplesmente uma construção, que, como a linguagem, é uma realização "activa" do homem.

Examinadas as diversas opiniões sôbre a índole da matemática, podemos estudar como se processa o raciocínio matemático. Os elementos primários dêsse raciocínio são os axiomas. São algumas proposições que expressam verdades óbvias, e que não podem encontrar demonstração que satisfaça, por serem pontos de partida absolutamente evidentes.

Essas verdades indiscutíveis não necessitam de demonstração, tais como "o todo é maior que a sua parte". Utiliza ainda a geometria, além dos axiomas, os postulados que são evidentes por si mesmos, que não se podem demonstrar, mas cuja verdade se aceita, porque dela são derivadas conseqüências coerentes. Usa a matemática a demonstração, que consiste em deduzir silogìsticamente de um juízo outros juízos reconhecidos como certos e necessários, e, êstes, de axiomas e definições. Como tôda definição se funda sôbre indefiníveis, tôda demonstração parte de alguma coisa indemonstrável. A demonstração matemática diferencia-se do silogismo por ter mais de três juízos e também por empregar a igualização e, ao estabelecer a equivalência de dois têrmos, permite substituir um pelo outro. Chama-se *teorema* o juízo que se pretende demonstrar.

Para Poincaré, grande matemático francês, o método próprio da matemática é o que êle chamava de *raciocínio pela recorrência.* "Estabelece-se primeiramente um teorema para

o número 1; demonstra-se em seguida que, se é verdade para o n.º 1, o é para *n*, e se conclui daqui que é verdade para todos os números inteiros". A evidência do raciocínio por recorrência é exposta assim por Poincaré: "Não é mais que a afirmação do espírito, que se sente capaz de conceber a repetição indefinida de um mesmo acto, desde que êsse acto é possível uma vez. O espírito tem dessa potência uma intuição direta, e a experiência não pode ser para êle mais que a ocasião de exercitá-la, e, por conseguinte, de chegar a ter consciência dela".

"Não se poderia desconhecer que há aqui uma analogia notável com os processos habituais da inducção. Mas existe uma diferença essencial.

A inducção aplicada às ciências físicas é sempre incerta, porque repousa sôbre a crença numa ordem geral do universo, ordem que está fora de nós. A inducção matemática, quer dizer, a demonstração pela recorrência, se impõe, pelo contrário, necessàriamente, porque não é mais que a afirmação de uma propriedade do próprio espírito".

O fundamento da inducção, que é praticada pela ciência natural, é a crença na regularidade do curso dos fenômenos, enquanto o fundamento da inducção matemática (ou raciocínio recorrente) é a própria regularidade do espírito.

A explicação do valor do método estudado por Poincaré fundamenta-se muito bem na regularidade do espírito humano. O campo da matemática é um campo homogêneo, absolutamente homogêneo, que é o campo da extensidade como quantidade pura, pois, já dissemos mais de uma vez, a matemática só compreende as intensidades quando as reduz à extensidade.

Êsse campo é absolutamente idêntico a si mesmo, pois, como já vimos, a quantidade, quando considerada abstractamente, é idêntica e homogênea, é o "*mesmo-absoluto*". O espírito humano, pela razão, chega a concebê-la assim. Portanto, o que se dá em uma parte, deve dar-se em qualquer outra parte, porque é a mesma absoluta, idêntica. Através de uma longa série de cadeias de silogismos, o raciocínio pela recorrência se fundamenta como algo imediato para a razão. Assim também pensa Husserl, quando diz que as essências são intuídas através de um único exemplar, como por exemplo a essência de uma côr é intuída pela percepção de uma única manifestação dessa côr, como quando nos vemos em face de uma nova espécie de árvore, para nós desconhecida, intuímos logo a essência dessa espécie. Digamos, para exemplificar,



que alguém se encontra em face de uma côr que desconhecia: o roxo.

Ao ver um objecto roxo logo intui a côr roxa, assim como um zoólogo, em face de um novo animal, intui aquela espécie nova, isto é, logo conclui que os caracteres daquele animal devem ser os caracteres gerais da espécie. Seria esta a intuição eidética de Husserl.

Estamos aqui em face do mesmo facto anterior. O desenvolvimento da razão, seu processo abstractivo, seu trabalho de conceituação, cria no espírito essa emergência a intuir a essência ante apenas um exemplar. Não necessita conceituar primeiramente através de um trabalho abstractivo dos caracteres de um e muitos outros exemplares iguais para formar o conceito. Induz de um só exemplar empírico a essência. Quando alguém, ao mostrar um objecto a outra pessoa, diz: "Isto é um avião", essa pessoa, que nunca viu um, guarda do avião a sua essência e sabe em que êle consiste. O conteúdo porém dêsse conceito poderá ser aumentado. Um aviador tem do avião um conceito mais rico que um homem comum.

A matemática, em sua fase abstractiva (como a matemática actual), que trabalha com possibilidades quantitativamente consideradas, isto é, consideradas apenas como extensidades, só poderia nascer numa fase já desenvolvida da razão.

Entretanto, perguntamos: será apenas essa a matemática possível? Não haverá outras possibilidades para a matemática, como, por exemplo, uma matemática das intensidades como intensidades, sem reduzi-las ao extensivo?

Uma definição tradicional nos diz que o saber científico é conhecimento por causas e, também, que a ciência se fundamenta na lei de causa e efeito. Tal afirmativa, que parece definitiva na ciência, no entanto, tem merecido a crítica mais acerba da filosofia, e com Hume e Nietzsche sobretudo, sofreu ela os ataques mais violentos. Foi com Hume e Mach (Ernst. 1838-1916)), que se começou a falar na ciência em correlações ou seqüências, tendo Mach proposto o têrmo *função* por melhor expressar o que a ciência até então havia denominado causa. O tema de "causa e efeito" é tratado e analisado no nosso livro "Filosofia e Cosmovisão", pois a lei de causalidade é um dos princípios fundamentais da razão. Não é possível, na lógica, dar a êste tema o relêvo que seria de desejar. O racionalismo identifica o princípio de causalidade com o de razão suficiente. O que, no entanto, impressionou vivamente os filósofos foi o facto de o princípio de causalidade, difícil de

não ser pensado no início, acabar por tornar-se difícil de ser pensado.

Se realmente apreendemos entre os fenômenos relações de causa e efeito ou apenas relações de antecedentes e conseqüentes, como querem Hume e Mach, tudo isso se nos esclarece ao estudarmos essa necessidade fundamental de nossa razão, que busca sempre a *identificação*.

A observação, que nos dá os meios de investigarmos empìricamente os objectos sensíveis, é um dos usos mais eficientes das ciências reais, que são, por isso, também chamadas de ciências empíricas ou de experiência, ciências de observação. A experimentação provoca o fenômeno e o produz em circunstâncias favoráveis para que possa a observação obter dêle seus frutos. Dessa forma, a experimentação é uma observação provocada. Mas não é a experimentação uma mera observação, pois nela se incluem certas direções; é orientada pela hipótese, e encerra em si uma suspeita que deseja averiguar.

Foi com Galileu que se iniciou, na ciência, para o estabelecimento das leis naturais, da legalidade da natureza, a indução. Foi Bacon, depois de Leonardo de Vinci, quem a teorizou, e John Stuart Mill estabeleceu uma teoria do processo inductivo. A justificação da inducção (que parte do particular para chegar ao geral), é um tema importantíssimo tanto para a ciência como para a filosofia. A ciência usa-a para chegar ao geral e dêste deduzir o particular. A ciência emprega, assim, o método inductivo-deductivo.

Entretanto, estabelecemos alguns princípios expostos na filosofia, como as opiniões dos empiristas, representados sobretudo por John Stuart Mill, que se baseiam no axioma de que o curso da natureza é uniforme. Êsse mesmo axioma, para Stuart Mill, é um resultado da experiência e fundamenta assim a inducção.

*Teoria* é uma construção intelectual que abrange várias leis e com as quais se procura explanar um sector da realidade, restrito ou ampliado. A teoria apoia-se em inducções e desenvolve-se através de raciocínios.

A ciência moderna, com suas grandes descobertas, pôs em xeque muitas teorias aceitas. Tal facto dá a muitos a impressão de que a ciência tenha malogrado. Mas, nunca o esqueçamos, não é ela uma aclaração do mundo, mas, sobretudo um *domínio da natureza*, e a sua maior comprovação e a sua fôrça não estão nas teorias construídas para explicá-la, mas no acentuado valor que a técnica lhe tem dado e que lhe tem permitido realizar a finalidade principal: a de dominar a natureza.



Se uma teoria é substituída por outra, no entanto, há nessas substituições verdadeiros progressos ou simplificações que esclarecem melhor os factos. O que comprova uma teoria é a experimentação. Tendo a ciência às mãos a empíria, o experimentável, tem ela meios, para muitos superiores aos da filosofia, para alcançar a exactidão das suas afirmativas.

O determinismo, o indeterminismo e a indeterminação são temas importantíssimos da ciência moderna. Fundada sobretudo no determinismo, que parece vigorar nos fenômenos macrofísicos, tende a ciência hoje a considerar o indeterminismo como fundamental nos fenômenos microfísicos, por ser impossível dar-lhe qualquer determinação.

O princípio do determinismo foi elevado para a ciência por influência da razão, que é dominante na análise científica. Como é um dos conceitos mais caros da razão, tivemos oportunidade de estudá-lo, em "Filosofia e Cosmovisão".

Entretanto, o que não interessa aqui estabelecer é que o determinismo, em sua forma rígida, não é mais aceito pela ciência, a qual, ùltimamente, penetra em terrenos inesperados. A indeterminação consiste na impossibilidade ou na incapacidade de fixar com exactidão um fenômeno.

A estatística e a probabilidade são sobretudo usadas nas ciências sociais, devido à grande complexidade que elas oferecem, pois, nessas ciências, há uma modificação da ordem dinâmica, como há em tudo quanto é vivo, com a predominância da intensidade sôbre a extensidade. Na própria ciência, o emprêgo da estatística e da probabilidade é feito ao lado da indeterminação, o que em parte se explica pela impossibilidade de poder reduzir ao homogêneo a totalidade dos fenômenos naturais.

São êsses os processos lógicos de que usa a ciência. Fundamentando-se sôbre a matemática, seu mais eficiente instrumento de trabalho, quer a ciência construir uma visão exacta do universo.

TEMA I

## ARTIGO 4

# CULTURA E CIVILIZAÇÃO

*Espírito* é empregado sempre num sentido amplo, e designa o psiquismo humano, já diferenciado de o psiquismo dos animais, e nêle se inclui, desde as actividades instintivas, a afectividade, até a inteligência técnica. Considerado assim, podemos agora saber que as chamadas ciências do espírito são as que estudam o próprio campo do espírito, o homem como criador do mundo da cultura, e, também, a própria cultura. Essas ciências, como a Psicologia, a Ciência da Cultura, a Sociologia, a História, a Ética, a Linguagem, a Técnica, etc., são tão reais como as ciências da natureza, por se darem elas no tempo e nos permitirem a experiência sensível também. São também ciências de experiência, mas se distinguem das ciências da natureza por seus objectos, que, como dissemos, são psíquico-espirituais.

Enquanto a natureza nos é estranha, o espírito é a nossa propriedade.

*Indivíduo*, nesse âmbito, é a unidade psíquica, enquanto a pessoa é a organizadora do espírito. Ambos convivem no homem e são possibilidades e actualidades, que se constroem dialècticamente.

Há um constante conflito entre o indivíduo e a pessoa. Muitas vêzes cede o indivíduo à pessoa, quando cedemos o que desejamos ao que devemos fazer pela aceitação de valôres que colocamos numa hierarquia superior. É um conflito entre o interêsse imediato e o valor, e êsse conflito forma a personalidade, modela-a fortalece-a.

É a *cultura* êsse mundo específico criado pelo homem, e que é seu ambiente próprio. Cultura é obra criativa do homem, como a filosofia, a ciência, a técnica, etc. Há *cultura*, quando há, num determinado período de tempo, certa unidade na criação; assim falamos na cultura grega, cultura egípcia, cultura mágica, etc.



Faz-se aqui uma distinção entre cultura e civilização. Há confusão entre êsses dois têrmos, e, por isso, procuraremos explicá-los.

*Cultura*, em geral, tem um sentido dinâmico, intensista, heterogêneo, criador.

*Civilização* é a obra já realizada, extensista, quantitativa.

Spengler considerava como cultura a produção, e, como civilização, o produzido, as obras já realizadas. A cultura é criadora; a civilização é o conjunto do criado pela cultura. Tal distinção, porém, não é aceita por todos, e seria longo enumerar os diversos sentidos e matizes que êsses dois têrmos tomam no decorrer da história da filosofia, em que ora ambos são confundidos, ora separados distintamente, ora essa separação é apenas aparente.

Hegel distingue, ao aceitar que a cultura é objectivação espiritual, o espírito objectivo de o espírito subjectivo. O primeiro é o conjunto dos organismos culturais, como a arte, a ciência, a linguagem, etc., e o segundo, o espírito criador da cultura, que o modifica, modela-o, etc.

Não é pacífica essa matéria na filosofia, pois são várias e constantes as polêmicas e as interpretações diversas e contrárias, surgidas. Podemos fazer algumas distinções entre as ciências da cultura e as ciências da natureza. Estas exigem a exactidão e a sua lógica é *monovalente*. É, é. E não: "o que é, é; o que não é, não é".

Podemos afirmar, na lógica formal bivalente: ou uma coisa é, ou não é. Na ciência da natureza *ela apenas é*. A ciência da natureza sabe, afirma. Êsse, pelo menos, é o seu intuito. É fácil ver que nem sempre atinge os fins desejados, mas êsse é o sentido que a orienta: a exactidão. Nas ciências do espírito, essa exactidão torna-se mais difícil, porque trabalhando mais com o temporal, o histórico, não conhece repetições tão seguras às do âmbito da ciência. Aqui, não há a exactidão que oferece um fenômeno macrofísico, comparado com a sua lei. Aqui há apenas *rigor*. As ciências do espírito são ciências, cujo objecto é sobejamente intensivo, diferente, heterogêneo, qualitativo, vário, enquanto as ciências da natureza trabalham com quantidades, extensidades, homogeneidades, com o semelhante, o mesmo, o igual. Desta forma, os métodos da ciência da natureza têm que ser diferentes de os da ciência do espírito, porque esta trabalha com o individual e procura, neste, uma constante.

Assim, o conceito rígido de lei, que na ciência da natureza perde já muito de sua fôrça, nas ciências do espírito é substituído pela idéia de constante, de invariante, maior ou menor: em suma, cai no seu verdadeiro terreno, o das heterogeneidades. Por isso é que a Lógica, no seu sentido formalista, que tanto valor tem para os factos da ciência da natureza, encontra limitações quando aplicada ao terreno da cultura, onde a dialéctica é mais proveitosa.

Como modernamente essa distinção vem sendo objectivada de maneira clara, é natural que notável progresso se observe neste campo, que ainda não esgotou tôdas as suas possibilidades. Muito está para ser feito, sobretudo por trabalharem as ciências do espírito com o orgânico, o que as leva, naturalmente, a seguir o dinamismo que lhe é próprio, cuja ordem dinâmica é inversa à ordem inorgânica, como já tivemos ocasião de examinar diversas vêzes em nossos trabalhos. Os métodos a serem melhor aplicados pelas ciências do espírito têm de variar de uma para outra. Ademais, o sentido de totalidade, o sentido de "campo" de acção do objecto, impede que se reduzam os factos psíquicos uns aos outros.

Malograram as tentativas para reduzir os fenômenos psíquicos aos físicos; ou seja, para explicar a intensidade daqueles fenômenos, pela extensidade dêstes. Assim como a Psicologia não é apenas um capítulo da Biologia, esta também não o é da Física, porque o fenômeno da vida não se enquadra dentro do campo apenas físico. E conseqüentemente, não pode a Sociologia ser explicada apenas como um fenômeno psicológico. Êsse aspecto de irredutibilidade do diferente ao semelhante, do heterogêneo ao homogêneo, nos mostra que há "campos" de acção, que embora funcionem ao lado e entre outros campos (o mesmo se verifica na microfísica, e foi o que nos levou a essa idéia), não são êles redutíveis uns aos outros, ou seja, um não é apenas o outro, mas algo muito diferente. Êsse aspecto qualitativo, ou pelo menos êsse aspecto câmpico diferente, não permite que expliquemos os fenômenos do espírito como meras manifestações da matéria, onde predomina a extensidade sôbre a intensidade, porque naqueles se dá um finalismo inverso e irredutível ao outro.

A filosofia é um saber amplo, sistemático ou não, construtivo ou não, que abarca a totalidade do conhecimento para transcendê-lo numa visão geral. Não é tal enunciado uma definição porque ante tantas definições, e tão díspares, melhor é não definir a filosofia, que é activa, que é dinâmica, pois seria prendê-la, dêsse modo, à estreiteza de um arcabouço sempre limitado.



Como é ela hoje conjunto de uma multiplicidade de disciplinas, cujos objectos cada vez se distinguem mais, a filosofia forma um corpo geral que pode ter o aspecto transcendente ou não, para uns ou para outros, mas que, pelo menos, transcende os objectos particulares das diversas disciplinas, para ter, como objecto, o que consideramos a totalidade, e poder dominá-lo numa visão de conjunto.

Tôdas as ciências particulares são imanentes ao seu objecto, nunca o transcendem, e quando o fazem, realizam filosofia.

Se afirmam a incognoscibilidade do ser ou não; se afirmam a conveniência de buscá-lo ou não, sempre filosofam.

A Filosofia é, assim, um querer saber, que é activo, dinâmico portanto, um saber último inalcançável porque estabelece um ideal: a verdade, a meta que deseja atingir. Não importa que êsse ideal seja como todos os ideais: inatingível. Podem desesperar os filósofos e construir filosofias de desespêro, mas tal não impedirá que ela prossiga em sua marcha, confiante no inesperado, no imprevisto, que poderá modificar tôda a feição dos factos. Nisso consiste, nessa luta sem desfalecimentos, tôda a dignidade do filósofo.

# DIALÉCTICA

ARTIGO 1

## CONCEITO DE DIALÉCTICA

Freqüentemente, considera-se como origem da palavra *dialéctica* a palavra grega *dialektikê*, formada do prefixo *diá* e de *logos*, de onde *dialogê*, discussão, e o verbo *dialegeyn*, que significa terçar palavras ou razões, conversar, discutir, como também o adjectivo *dialektikôs*, o que é concernente à discussão por meio do diálogo.

Conseqüentemente, *dialektikê* seria a arte da discussão.

Preferimos procurar uma origem, fundados nesses dois étimos, mais clara e consentânea com a verdadeira finalidade da dialéctica, sempre considerada, em seu sentido eminente, como arte de esclarecer.

O prefixo *diá*, se indica reciprocidade, troca, também indica *através de*, aliás o mais usado, como o vemos em palavras como diáfano, diâmetro, diagonal, diástase, etc. Também é empregado como passagem através de...

Platão falava "num passeio através das idéias" e aproveitava tais têrmos. E é nos diálogos de Platão que vamos encontrá-la, empregada em sentido eminente a maior parte das vêzes, como ciência filosófica que se coloca acima de tôdas as outras, embora em algumas ocasiões surja também como arte de discutir, e até como arte de enganar.

Dêste modo, podemos distinguir várias acepções do têrmo dialéctica:

| *sentidos perojativos* | *sentidos eminentes* |
|---|---|
| arte de enganar; | arte de esclarecer; |
| arte de discutir apenas com palavras; | arte de descobrir a verdade através das idéias; |
| arte de persuadir apenas. | arte da discussão. |

É segundo o melhor ou pior emprêgo da dialéctica que ela tem sido julgada pelos seus adversários. Esta a razão por que vemos, obedecendo à velha lei da alternância, a dialéctica co-

nhecer seus fluxos e refluxos na história da filosofia. Ora vemo-la elevada, como em Platão, ora rebaixada, posteriormente, por Aristóteles, devido aos exageros dos sofistas, ora elevada na escolástica, e posteriormente rebaixada no Renascimento, como arte de enganar ou de discutir apenas verbalmente; ora erguer-se novamente para cair ante a crítica de Kant, e conhecer, depois, seu ponto de apogeu com Hegel, estado de fluxo, o mais alto da história e que ainda permanece, apesar dos exageros e do mal emprêgo que a transformaram numa "arte de justificar os erros".

No futuro, veremos que tais exageros nos obrigam a classificar as dialécticas, afim de evitar as confusões empregadas por muitos para subverter o seu verdadeiro sentido, com o fito de servir aos interêsses desta ou daquela corrente ideológica, actividade bem pouco dialéctica.

Para evitar novas confusões, desejamos, desde o início, fique esclarecido têrmo tão vago. Na verdade, quem construiu a dialéctica em sentido eminente foi Platão. Em sentido pejorativo, podemos aceitar a paternidade que Aristóteles dá a Zeno de Eléia, embora merecesse uma justificação, pois Zeno, com seus famosos argumentos, apenas queria mostrar a fragilidade dos que atacavam a doutrina de Parmênides, e nada mais.

Assim, a dialéctica é a arte de esclarecer através das idéias. E esclarecer, por que a *alétheia*, a verdade dos gregos, que não deve ser confundida com o nosso conceito fáustico de verdade, nem com o aristotélico de adequação, significava a iluminação, o clareamento, o iluminar do que está em trevas (1). Revelar a verdade era vê-la, era penetrar por entre as sombras, e ver plenamente, com os olhos do espírito, a beleza real das coisas. Tal era a verdade para os gregos. E como o espírito (*nous*) tem a razão (*logos*), era através desta (*diá*), que a luz poderia surgir, dissipando trevas, e revelar a *alétheia*, que tôdas as coisas guardam em seu âmago.

A dialéctica, portanto, trabalhando entre trevas e luz, entre opiniões boas e más, sopesando valôres, opiniões, não podia ter

(1) *Alétheia* é palavra formada do alfa privativo *a*, e de *lethes*, esquecimento. Literalmente é o desesquecido, o que foi relembrado. Ao nos clarear, a verdade surge como algo que tínhamos esquecido e tornamos a lembrar. Há, neste sentido, a proclamação de uma vivência (afectiva, portanto), pois ante um clareamento, temos a sensação de que nos retorna algo que havíamos esquecido. Tal concepção é a afirmativa de que temos uma posse virtual da verdade, o que é importante na "Teologia".



melhor concretização que na discussão, no discorrer, no correr daqui para ali, destas idéias para aquelas, portanto no diálogo, em que as partes colocadas em posições diferentes, em pontos opostos, enfrentariam as opiniões diversas para, através delas (*diá*), esclarecer. Ainda conservamos tal sentido quando se diz que " da discussão nasce a luz... ", ou seja, que discutindo, pondo e sopesando as idéias inversas, opostas, contraditórias, o esclarecimento final acabará surgindo.

E da oposição, do pôr-se em face do outro (e posição em grego é *thesis*, e oposição *antithesis*), não seria difícil surgisse muitas vêzes um esclarecimento *com-posto* de ambas posições opostas (e *syn-thesis* é composição).

Por isso, é comum aos dialécticos, sempre que colocam em face de uma afirmação uma outra contrária, ou opiniões divergentes, opostas, dizer que tal proceder é dialéctico.

Compreendendo assim, não nos será difícil penetrar nos seus grandes temas, desde que aceitemos:

a) dialéctica é arte de esclarecer por meio de idéias;

b) todo método dialéctico é o de pôr e opor opiniões para observar os resultados do choque das idéias opostas, contrárias, contraditórias ou distintas;

c) pode a dialéctica, além de aplicada no campo das idéias, o ser também no campo da natureza, bem como constituir uma cosmovisão, no que consistiria em considerar o ser finito como *devir* (um constante vir-a-ser), o que revelaria uma razão interna de oposição de ordens, etc., sem deixar de compreender o ser como imutável na sua essência, mas mutável nas suas manifestações.

TEMA II

## ARTIGO 1

# HISTÓRIA DA DIALÉCTICA

Se na filosofia, entre os pré-socráticos, não encontramos o esboço da dialéctica, como uma arte de esclarecer, encontramos, porém, um pensamento já dialéctico na obra de Hesíodo até Platão.

Na "Teogonia" de Hesíodo, o estudo das estructuras precisa ser desvelado por entre a sua simbólica tão pouco esclarecida. Na *génesis hesiódica,* do Caos surgem diferenciações sucessivas, estas revelam uma superação (uma *Aufhebung,* em sentido hegeliano), o tornar-se (devir) delas numa forma cósmica, ordenada, auto-engendrada, que continua superando-se (O *Caos,* a Terra, o Céu...)

Êsse Caos, imediação primeva, como o Ser imediato de Hegel, possui tudo em forma de princípio, e conhece duas revoluções cósmicas (*Cronos* e *Zeus*), em que o ser do tempo se *ex-stasia,* se exterioriza, gera a Terra, a extensão, e, porque se dilata, engendra a terceira dimensão (*Tártaro*). A criação hesiódica é um *e-volver* de tôdas as formas, com suas distinções e oposições e contradições (Noite e Dia, Trevas e Luz).

Em Empédocles, vamos encontrar um pensamento também dialéctico na dicotomia (*diá-stema*) do *um* que cria o *múltiplo,* de cujo centro surgem tôdas as direções, como do centro de uma esfera, de cuja superfície podemos partir sempre para o centro, o *um.*

Até Parmênides, a metafísica é *naturalizada;* está na natureza. Com êle, marchamos para uma *des-naturalização,* para um além do físico. A *alétheia* é obtida pela retirada do véu da aparência, onde se oculta, em todo o seu esplendor, o ser único. Não se pode compreender Parmênides sem Heráclito. Examinemos êste, cujo papel na dialéctica é tão importante, sobretudo na de nossos dias (1).

(1) A dialéctica de Pitágoras, expressada através da dialéctica platônica, é especialmente examinada em nosso livro "Pitágoras e o Tema do Número".



### HERÁCLITO

Viveu Heráclito (ap. 535-475 A. C.) em dias das guerras pérsicas, e assistiu à luta dos contrários em todos os sectores da vida social e econômica de sua pátria (a Grécia), cuja situação interna se agravava em conseqüência do choque com os persas e com a luta entre as diversas camadas sociais.

A existência lhe revelava o fluir perpétuo das coisas, mas aceitava que a diversidade não impedia, no entanto, que fôssem *um,* pois admitia um princípio de unidade e de unicidade do ser. Todos provinham do *um* e o um de *todos.*

"Êste mundo, o mesmo para todos, ninguém, nem deus, nem homem, o fêz; mas foi sempre dado e será, para sempre, fogo semprevivo, que se acende e se apaga rìtmicamente" (fr. 27). "Em fogo se trocam tôdas as coisas, em tôdas as coisas se troca o fogo, à maneira como tudo se troca e se dá por ouro" (fr. 49). O fogo é aqui símbolo de um princípio fluídico, sempre incessantemente criador, rítmico, que ascende e descende constantemente (alternâncias sem deixar de ser).

"A harmonia oculta é superior à manifesta, porque, naquela, por virtude de uma mescla divina, estão implícitas e em ocaso as diferenças e as diversidades" (fr. 40).

A multiplicidade actual revela uma unidade virtual.

No fogo originário, na fôrça activa e criadora da primeira substância, resolvem-se os opostos em uma harmonia. As coisas nascem e se conservam pela luta (*polemós*) "pai de tôdas as coisas", pela oposição dos contrários, a qual forma a harmonia ao lado do oposto.

A unidade dos contrários é a unidade de tôdas as coisas na harmonia e na justiça. Tudo flui e se transmuta contìnuamente. Não há um ser rígido, imutável, mas uma perpétua fluência, um eterno vir-a-ser, em constante movimento. Assim, a dialéctica heracliteana é a *dialéctica dos opostos* ("somos e não somos"); todo o ser é um oposto a si mesmo, porque todo ser está num constante devir (vir-a-ser), todo ser é um sendo.

"Tudo o que se opõe se une, e tudo o que se separa está de acôrdo consigo" (fr. 51).

Essa mutação constante do ser é fogo, porque o fogo é o símbolo do *sendo,* do ser em perpétuo fluir.

Por isso "tudo flui". "Tu não podes banhar-te duas vêzes no mesmo rio; pois novas águas correm sempre sôbre ti" (fr. 91).

## *PARMÊNIDES*

Um grande filosófo contraditou enèrgicamente as afirmações de Heráclito, e marcou uma direção que predominou na filosofia ocidental durante vinte e cinco séculos: foi Parmênides de Eléia. Na polêmica que travou com Heráclito, afirmava absurda a teoria dêste, por concluir que uma coisa é e não é ao mesmo tempo, pois o ser consistia, para Heráclito, em estar sendo, em fluir. Verificou Parmênides na idéia do fluir de Heráclito, a qual podemos substituir pela palavra portuguêsa *devir* (que significa vir-a-ser), que o ser deixa de ser o que é, para começar a ser outra coisa. Pois afirmava êle que tôdas as coisas estavam em constante devir, isto é, deixavam de ser o que eram para ser outra coisa. Se uma coisa deixa de ser o que é para ser outra coisa, ao mesmo tempo que passa a ser outra coisa, deixa de ser outra coisa.

Então, Parmênides verificou que havia em Heráclito uma contradição lógica: o ser não é, e o que é não é; pois o que é, neste momento, já não é neste momento, pois passa a ser outra coisa.

Então, o que caracteriza o ser é o não-ser. Eis o absurdo, dizia Parmênides, pois como pode alguém entender que o que é, não é, e o que não é, é? Essa idéia não é inteligàvel. Por isso, estabeleceu Parmênides êste princípio: o ser é; o não-ser não é.

Fora disso, tudo o mais é êrro. Ademais, o que muda, o que flui, é alguma coisa que flui, que muda. E se o ser é apenas a passagem para o não-ser, seria incompreensível, ininteligível. Assim as coisas têm um ser, e êste ser é. E se não têm ser, não são, porque o não-ser não é.

Cabe a Parmênides haver estabelecido, desta forma, o princípio fundamental do pensamento lógico, que posteriormente os filósofos chamaram de "princípio ontológico de identidade". Foi graças à contribuição de Parmênides que se formulou ao ser uma série de atributos, decorrentes lògicamente do conceito de identidade. Vejamos: o ser deve ser único. Pois suponhamos que haja dois sêres; neste caso, o que distingue o primeiro do outro, "é" no primeiro, mas "não é" no segundo. Compreenderíamos, então, que o ser de um, não é o do outro, e, neste caso, teríamos que chegar ao absurdo contraditório do não-ser. Sim, pois ao admitirmos dois sêres, teríamos de admitir entre êles um não-ser, mas dizer que há o não-ser é o mesmo que dizer que o não-ser é, e isto é absurdo.

Desta forma, chegamos à conclusão que o ser é único, um.



Também poderemos afirmar que êle é eterno, pois se não o fôsse, teria princípio e teria fim. Neste caso, teríamos de admitir que antes de principiar o ser, haveria o não-ser. Como não podemos admitir o não-ser, pois admitir seria afirmar que o não-ser antecederia o ser, êste, portanto, não teve princípio, e, pela mesma razão, não tem fim, pois admitiríamos o não-ser no fim. Também êste ser é imutável, pois tôda a mudança do ser implicaria a admissão do ser do não-ser, uma vez que tôda mudança é deixar de ser o que era, para ser o que não era, e tanto no deixar de ser, como no chegar a ser, está implícita a afirmação do ser do não-ser, o que é absurdo.

Êsse ser é ilimitado, infinito. Não pode ter êle limites, nem estar em nenhuma parte, porque estar em uma parte seria dar-lhe o carácter de extensidade e, portanto, ter limites, e êle não pode ter limites, pois se tal admitíssemos, teríamos de admitir, além do limite, o não-ser. E se o ser não pode ter limites não está, portánto, em nenhuma parte, é pois ilimitado. Além disso, o ser é imóvel, não pode mover-se, pois tal é passar de um lugar para outro lugar. Ora, como o ser é ilimitado e imutável não pode estar em nenhum lugar; logo, êle é imóvel.

## *PLATÃO*

Platão (427-327 A. C.), em face do relativismo de Protágoras, que reduzia o conhecimento às medidas humanas, procurou libertar o método científico dessa sujeição.

Fundado na reminiscência, sôbre ela quis construir o conhecimento. Compreendia não podermos conhecer senão aquilo para o qual já temos esquemas que nos permitam uma assimilação. Platão expunha êste ponto de vista, que é uma expressão já muito nossa do conhecimento, admitindo que a alma humana, antes de seu nascimento, contemplara as formas eidéticas (*eide*) supremas, por isso conhecia as coisas porque essas lhe relembravam essas formas. É difícil, por entre o pensamento platônico, ver claramente o que desejava dizer. Não nos caberia, agora, neste livro, despojar Platão das interpretações costumeiras, e reivindicar o seu pensamento, fundado em sua obra, o que fazemos em outros trabalhos (1).

No entanto, é preciso que se compreenda que o pensamento platônico tem fundamentos que devem ser expostos dentro dos

(1) E' o que fazemos em "O Um e o Múltiplo, em Platão", de nossa autoria.

nossos esquemas ocidentais, afim de permitirem uma assimilação fácil.

Se partimos de uma posição relacional, um facto corpóreo, como a maçã, por exemplo, tem ela uma forma interna e uma forma externa. A primeira, eidética (eidos), a segunda estereométrica, tempo-espacial. Morfològicamente, esta maçã se distingue daquela, na parte exterior como na matéria que a compõe, etc. Mas, por entre o relacionamento desta, como daquela maçã, há uma forma interna, que é como o número no verdadeiro sentido pitagórico, que dá a essência da maçã, a razão que a faz ser maçã e não outra coisa.

Essas formas (*eide*) dos factos corpóreos, obedecem, porém, à realização de outras formas internas, de ordem mais geral, a formas superiores, pois se a maçã se forma como tal, é ela cósmica, mas a forma (*eidos*) permite que surjam outras maçãs. E seguindo assim avante, chegaríamos a um conjunto de formas (comumente se chamam idéias platônicas), que seriam as primeiras, primeiras origens (arquês) de tôdas as coisas, os *arquétipos platônicos.*

Tôdas as coisas buscam o seu bem. Até quando alguém realiza o mal busca realmente um bem. E, na Metafísica, vê-se que o ser é o bem, porque o alcança tudo quanto alcança a plenitude de seu ser. Ora, o bem de tôdas as coisas, que elas buscam, revela que todos os sêres aspiram ao Bem supremo, de onde se podem deduzir todos os outros conceitos, como o de verdade, belo, justiça, etc. Assim, êsse conjunto de arquétipos supremos forma o *ideal* de tôdas as coisas, a aspiração suprema do existir, para onde tôdas tendem. E as coisas, no seu existir, aproximam-se mais ou menos dêsses supremos arquétipos, e podem ser hieràrquicamente valoradas pelos graus dessas aproximações.

Em cada ente, há êsse ímpeto para o supremo bem e conseqüentemente para os valôres que hieràrquicamente se acham colocados mais próximos dêle. E temos a ordem dêsses valôres, intrínsecos em nós, pois foi o homem quem conquistou a consciência dos valôres do bem, que nos outros sêres se manifesta através de anelos irracionais, de impulsos cegos.

A reminiscência platônica é apenas a possibilidade de actualizar, pela consciência, o anelo ao Supremo Bem e aos valôres hieràrquicamente colocados.

Essa reminiscência permite ao ser humano conhecer, respondendo assim definitivamente à crítica de Antístenes que



afirma que tôda a busca do conhecimento era vã, pois, ou já se conhecia o que se buscava, e então não se devia procurar, ou não se conhecia o que se buscava e, nesse caso, seria impossível encontrar, pois nem se saberia como se deveria fazê-lo.

Dessa forma, saber é recordar, e a dialéctica é para Platão a arte de fazer recordar, portanto uma metodologia, mas diferente da de Heráclito. Para êste, o movimento, a luta dos contrários são os objectos dialécticos da dialéctica, mas para Platão são as formas supremas, das quais as coisas são apenas cópias, que mais ou menos se aproximam dos originais. A dialéctica é, pois, um caminho a percorrer por entre as aparências, para chegar até à realidade das formas, desvelando assim a *alétheia*, oculta, através dos véus da aparência.

A dialéctica é colocada por Platão no cume da classificação das ciências, porque ela ordena, classifica, distingue, escolhe por entre as oposições, que se identificam no ser.

Na "República", Platão expõe o seu método dialéctico, que em sua "Carta VII", êle pormenoriza.

Há para cada ser três modos que permitem adquirir a ciência, que por sua vez é ela mesma o quarto, e, em quinto lugar, é preciso colocar o próprio objecto, cognoscível e verdadeiramente real:

O primeiro modo é o *nome;*
O segundo é a *definição;*
O terceiro, a *imagem;*
O quarto, a *ciência*".

"Tomemos um exemplo, prossegue Platão, para compreender o que acabo de dizer e aplicá-lo a tudo. Círculo, eis alguma coisa de expressado, cujo nome é aquêle mesmo que acabo de pronunciar. Seu segundo modo é a definição, composta de nomes de verbos: é aquilo cujas extremidades estão em tôda parte a igual distância do centro, eis a definição do que recebe o nome de redondo, circunferência, círculo. O terceiro modo é o círculo desenhado, depois apagado, voltado a desenhar, depois destruído; mas o círculo em si, ao qual correspondem todos êsses objectos, não experimenta nada de semelhante, pois é outro.

Em quarto lugar, vêm a ciência, a inteligência e a opinião verdadeira, relativas a êsses objectos. É preciso colocar todos num só grupo, pois não residem nem na voz, nem nas figuras corporais, mas nas almas; de onde se conclui que é evidente que elas se distinguem, tanto da natureza do círculo em si, como dos modos que acabamos de citar. Entre elas, é a inteligência

que, em parentesco e semelhança, se aproxima mais do quinto, enquanto os outros são mais afastados".

E mais adiante nos diz: "Quem não consegue, de uma maneira ou de outra, possuir êsses quatro modos, nunca conseguirá uma ciência perfeita do quinto". É o exercício de todos êsses modos, subindo e descendo de um ao outro, que, com grande sacrifício, consegue criar a ciência".

"A actividade dialéctica, diz Platão, é única ciência digna dêste nome. Não pode o método dialéctico ser reduzido nem comparado aos métodos das ciências obscuras".

Posteriormente a Platão, *Aristóteles* (384-322), que é o coordenador da Lógica Formal, foi um dos maiores opositores da dialéctica, em face do verbalismo exagerado dos sofistas, e considerou-a em sentido pejorativo, a ponto de essa palavra servir de têrmo ofensivo aos seus cultores.

Mas, apesar de tudo, Aristóteles a empregou no sentido de arte de argumentar e persuadir, como auxiliar da retórica, portanto em situação subordinada à Lógica Formal, por êle construída em seus fundamentos.

## *A TRÍADA EM PLATÃO*

Entre os pontos mais importantes do pensamento hegeliano, e fundamental na sua dialéctica, estão a tríada (tese-antítese-síntese), bem como a sua concepção idealista, e as opiniões mais correntes sôbre o fundamento platônico, ou não, das idéias, em Hegel, cuja procedência é discutível. A tríada helegiana e os temas acima citados serão complementados por um estudo da crítica marxista ao hegelianismo, e de uma análise das muitas confusões feitas por Marx, Engels, Lenine e seus repetidores (1).

Para que penetremos em terreno tão importante, que exige o maior exame, necessário se torna uma visão constructivista da concepção idealista de Platão, para depois podermos julgar das afirmativas dos que filiam Hegel àquêle.

Examinaremos também a tríada em Nicolau de Cusa, para, então, estarmos aptos a visualizar o pensamento hegeliano, e podermos fixar os aspectos que acima prometemos analisar.

Finalizaremos com uma apreciação da dialéctica antinomista, em face das opiniões freqüentemente expostas.

(1) A matéria dêste artigo deve ser relida após o manuseio desta obra, para sua melhor inteligência.



Iniciemos, portanto, por uma rápida visão da filosofia platônica.

Em primeiro lugar, não devemos separar Platão do passado da filosofia helênica e das influências que sofreu da filosofia pitagórica, e, em grande parte, de influência egípcia.

Já tivemos oportunidade de fazer algumas afirmativas em outros trabalhos, e como não desejaríamos fôssem julgadas fruto de apreciação precipitada, pretendemos justificá-las com alguns elementos por nós considerados importantes para o esclarecimento de certos aspectos daquela filosofia.

Por exemplo, afirmamos:

a) a influência pitagórica sôbre Platão, sobretudo quanto ao tema do Um e do Múltiplo, por nós examinado na obra de nossa autoria, que anteriormente citamos;

b) quanto às idéias (preferimos *formas*) são estas decorrentes de uma forma única (Bem);

c) a concepção de demiurgo, que transparece na opinião geral, como um intermediário entre o mundo do eterno (mundo-verdade) e o mundo do finito (mundo-aparência), não implica, em absoluto, numa concepção dualística ou triádica do universo;

d) há, em Platão, uma tendência marcante (sobretudo na última fase) para uma explicação una do Todo.

Examinemos tão ràpidamente quanto possível êstes quatro pontos.

Platão viveu um momento múltiplo e confuso da vida grega, e, além disso, era um esteta, e viveu estèticamente a filosofia.

Impressionável a tôdas as idéias, viveu-as com intensidade tão grande, que nunca se colocou alheio a qualquer opinião.

Em suma, Platão teve a vivência de tôdas as idéias e êle bem representa a multiplicidade da problemática da filosofia helênica. O entusiasmo das personagens platônicas revela claramente as suas vivências. Para nós, Platão foi um filósofo no sentido mais potencialista do têrmo, pois foi capaz de viver, com a máxima intensidade, todos os momentos da filosofia até então conhecidos, e todos os temas e problemas que agitaram o pensamento grego.

Por isso é difícil estabelecer, em sua obra, um sistema rigoroso. Mas as oposições, a nosso ver, não são irreconciliáveis.

Dá-se em Platão o que posteriormente fomos compreender em Nietzsche: essa capacidade de viver o múltiplo, de ser múl-

tiplo sem deixar de ser nem Platão, nem Nietzsche, isto é, conservando a autenticidade quando no exame das diversas teses.

As influências sofridas, por Platão, de Heráclito, de Pitágoras, de Parmênides, refletem o universo da filosofia grega.

Foi por isso um momento culminante dessa filosofia. Uma análise de tôdas essas influências torna-se desnecessária, pois nada viria contribuir para o estudo que desejamos fazer.

Resta-nos, apenas, mostrar, em linhas gerais, o fundamento de nossas afirmativas.

A influência pitagórica é inegável. Para Platão, o artista divino, o demiurgo, para criar o mundo, cotejou o eterno.

São as formas criadas por Deus ou existem em si e por si?

Dispensamos a polêmica fundada na própria obra de Platão, onde transparece essa contradição. Mas afirmar, como Brochard, que em parte alguma da obra platônica se encontra qualquer afirmação de que as formas foram criadas por Deus, não procede, pois, na "República", lemos uma passagem, onde Platão afirma ser Deus o criador das formas.

Entretanto, posteriormente, no "Timeu", e em tôda a sua obra, tal afirmativa não se reproduz. Ao contrário, as formas são apresentadas como existentes em si e por si.

Sabemos, que, para Platão, a forma mais alta é o bem, e dela decorrem tôdas as outras. Pois, no "Timeu", a causa da criação é o Bem que existe no demiurgo. Por ser bom, quis dar ordem ao caos, e animou o mundo. Êsse demiurgo modela o mundo através de si mesmo, porque êle é bom. A opinião de Tomás de Aquino e de Stallbaum e a conciliação tentada por Lutoslawsky não implicam uma absurdidade ou uma ingenuidade.

Mas vejamos antes como concebe Platão as formas e a sua hierarquia. Reproduzamos um trecho famoso da "República": "Entre os deuses celestes, qual acreditas a causa e o autor disto, cuja luz faz que nossa vista veja da melhor maneira possível e que sejam vistos os objectos sensíveis?..."

Êste ser é o Sol. E prossegue Platão:

"... Agora, o mesmo podes dizer que eu afirmo da progênie do bem... quer dizer, que, na esfera intelectiva, êle se torna, para as inteligências e os inteligíveis, o que êste sol é para a esfera visual, para os olhos e os visíveis..."

E mais adiante:

"— O sol, dirás tu, assim o creio, não dá às coisas visíveis, sòmente, seu crescimento e seu alimento, embora sem ser êle o nascimento, etc... E afirma que também os cognoscíveis não só devem ao Bem o ser conhecidos, mas que dêle provêm o ser e a essência, sem que o Bem seja a essência; ao contrário, permanece superior à essência, por dignidade e potência..."



E posteriormente diz:

"Na esfera do cognoscível, a idéia do Bem é a mais longínqua, e é necessário fatigar-se para vê-la; mas, uma vez percebida deve compreender-se que ela é, para todos, causa de tôdas as coisas justas e belas, e, no visível, engendra a luz e a seu autor, e, no inteligível, ela mesma é autora e produtora de verdade e inteligência".

Para Platão, as formas são umas e múltiplas simultâneamente. No "Parmênides", êle diz: "Não me pareceria estranho... se alguém demonstrasse que tôdas as coisas são um, porque participam do um, e que estas mesmas são múltiplas porque, vice-versa, participam do múltiplo; mas se chegasse a demonstrar que o um (a forma), é êle mesmo múltiplo, e que êstes mesmos múltiplos são um, isto, sim, maravilhar-me-ia".

"De que maneira... sendo cada uma sempre uma e mesma... firmíssima em sua unidade, deve-se supô-la, ao mesmo tempo, espargida nas coisas engendradas e infinitas, multiplicando-se, e totalmente íntegra em si, separadamente: eis aí o que me parece a máxima impossibilidade: quer dizer, que o idêntico e o um se engendram conjuntamente numa coisa e, em muitas, ao mesmo tempo ("Filebo"). Mas os antigos, que tinham mais valor que nós, e estavam mais próximos dos deuses, nos transmitiram o seguinte oráculo: que os sêres, dos quais se diz que existem eternamente (formas), decorrem do um e do múltiplo, e levam, congênitos em si mesmos, o limite e o infinito ("Filebo").

"O um, pois, sendo um, é, em certo modo, um e múltiplo e todo e partes, e finito e infinito de multiplicidade (Parmênides)". "Mas é necessário... não aplicar a idéia do infinito à pluralidade, antes de ter reconhecido, para ela, o número como meio entre ela e a infinitude" ("Filebo").

O mundo das formas platônicas não é um mundo imóvel, como já o salientou Aristóteles e o próprio Platão o afirmou no "*Sofista*" e no *Filebo*". As formas são vivas. — Mas, por elas, chegamos também ao Sumo, ao Bem. A medida conserva a mescla, a Beleza é a conveniência proporcionada pela qual a mescla é perfeita e, por fim, a Verdade, condição de realidade ontológica.

Mas essas três formas nos mostram o Bem, causa da mescla e da bondade da mescla. A hierarquia parte daí. Quanto mais se aproximam, são mais hieràrquicamente rebaixadas. O deus platônico é uma mescla de formas. Mas mescla é sinônimo de participação: o deus platônico participa das formas e, neste caso, referimo-nos ao Demiurgo, a mescla das formas, pois a participação das formas é que o constitui.

A forma do Bem está acima da Essência e do Ser, como já vimos. Aí está o Deus supremo platônico, de onde tudo nasce.

Em geral, na crítica da obra platônica, costuma-se ver a tríada: Formas — Demiurgo — Matéria.

Segundo nossa síntese constructiva, o segundo se reduz ao mundo das formas por ser uma mescla delas, e estas são as manifestações de uma forma suprema, a do Bem.

Resta agora o terceiro elemento: a Matéria.

A crítica da obra platônica a vê como algo à parte da forma. Mas será certa essa apreciação geral?

Há no "*Timeu*" uma passagem bem expressiva, que desejamos reproduzir:

"Dizendo que (a matéria) é uma espécie invisível e amorfa, que contém tudo, participa, em certo modo — muito difícil de compreender — do inteligível; dizendo isso, não nos enganaríamos".

Brochard comenta dêste modo: "A matéria é, pois, um gênero que participa do Inteligível. Decididamente, a dúvida não nos parece possível: eis-nos aqui, incontestàvelmente, em presença não só do Outro, mas da própria idéia do Outro, dessa idéia que, no *Sofista,* se identifica com o Não-Ser. E a expressão *aposôtata* (1) não é curiosamente manifesta se se recordam os laboriosos esforços tentados pelo autor do "Sofista" para demonstrar que o Não-ser-existe?"

Grande é a sinonímia platônica de matéria, sionímia comum aos filósofos desta categoria, em que se combinam, simultâneamente, o esteta com o filósofo.

Ora, a doutrina platônica afirma que fora da forma não há outra realidade. A matéria não é algo à parte da realidade, mas apenas o Não-Ser. A diferença consiste em ser uma o modêlo, e a outra a cópia. Mas a cópia não pode ser totalmente diferente do modêlo, ou melhor, é, em algo, idêntica ao modêlo, pois do contrário não seria cópia.

(1) O que é sem qualidades.



Sintetizando: no mundo das formas, estas vivem separadas como manifestações intensivas da forma suprema, o Bem. O Demiurgo é constituído dessa mescla de formas, quando a necessidade obedece à Inteligência. Para evitar essa confusão, êsse caos das formas que se mesclam, é que o Demiurgo, por ser bom, dá a ordem que modela o caos, limite do mundo real. É a possibilidade de formar tôdas as combinações que, ao se formarem, constituem a matéria, a mudança perpétua, o eterno devir, o Proteu da mitologia helênica que reveste tôdas as formas, que se afasta, precisamente, da concepção aristotélica, embora nesta concepção se dê uma relação entre a forma e o acto, ao qual deverá tudo quanto tenha de aparente realidade.

Sabemos que as interpretações da obra platônica são as mais variadas.

A que propomos é apenas um esbôço constructivista possível, e não queremos, porém, atribuí-la às intenções "totais" de Platão. E isso por uma razão muito simples: sendo êle um esteta, vivia com grande intensidade as diversas visões filosóficas, como viviu as de Pitágoras, Heráclito, Permênides e as de Sócrates.

Assim teve suas fases, o que não cabe estudar aqui.

Mas essas apreciações, que ora fazemos, tornam-se necessárias para as análises posteriores, quando teremos, muitas vêzes, necessidade de retornar às suas opiniões.

A evolução e a complexidade da filosofia ocidental, dominada ainda pela identidade permenídica, impede-nos compreender Platão em todo o seu carácter específico e antinômico.

Mas essas antinomias, como no caso de Nietzsche, são em grande parte conciliáveis. E tanto num como noutro, não devemos nunca esquecer que eram estetas na filosofia, o que tanto predispõe à linguagem sinonímica e simbólica, que tantas dificuldades criam ao filósofo e ao estudioso da filosofia, preocupados com a determinação dos vocábulos, e que se emaranham numa rêde de conceitos fixos, formais, instrumentos muitas vêzes inadequados para situarem filosofias, como as de um Nietzsche e de um Platão (1).

(1) Na edição comentada das obras de Platão, que se inicia com "O Um e o Múltiplo, em Platão", examinamos, sob outros ângulos, os diversos temas platônicos, o que nos permite melhor esclarecê-los.

TEMA II

ARTIGO 2

## DA IDADE MÉDIA A NICOLAU DE CUSA

Não é fácil penetrar no estudo da dialéctica entre os neo-platônicos pitagorizantes, e neo-pitagóricos, por ser êste um dos campos mais controvertidos da filosofia, onde sobejam as falsificações do pensamento, as incompreensões, as interpretações errôneas. Estamos aqui num emaranhado de mútuas incompreensões, sobretudo em certos autores ocidentais dêstes últimos dois séculos, que escreveram sôbre filosofia, os quais, por não terem uma nítida compreensão, nem do pensamento platônico, nem muito menos do pensamento pitagórico, fundados em um ou outro discípulo, interpretam essas correntes e essas idéias, segundo a assimilação aos seus esquemas, contribuindo assim para maior confusão.

Para expormos com clareza a dialéctica, através dessas correntes, cujo papel é importante, muito maior do que comumente se julga, teríamos de escrever obra especial, onde expuséssemos, com pormenores, as nossas afirmativas que, em raros pontos, concordam com as comuns exposições que fazem analisadores dessas correntes, perpetuando erros que uns repetem de outros. É mesmo êste um ponto importante na filosofia: salientar os erros que se perpetuam através do manuais, erros de interpretação, mentiras capciosas, caricaturas, deformações do pensamento de um filósofo e que depois são repetidas, em tom solene, nas cátedras das escolas de filosofia.

Também é digno de um estudo especial o pensamento dialéctico na escolástica, desde suas origens na patrística, até no seu desenvolvimento através de Tomás de Aquino e Duns Scot, e depois através de Suarez e da escola conimbrense até os nossos dias.

A dialéctica, como vimos, confundiu-se em parte com a lógica formal, pois certos aspectos metodológicos, já adquiridos, foram aproveitados. Também é a escolástica, momento alto da



filosofia ocidental, mal compreendida e mal exposta por professores e filósofos, educados no espírito dos séculos XVIII e XIX.

Êstes gigantes da filosofia, como o foram Santo Agostinho, Alberto o Grande, Tomás de Aquino, Duns Scot, Suarez, Fonseca, São Boaventura, etc. incluem em suas obras momentos de ampla e profunda visão dialéctica.

Um exame da "Suma Teológica" de São Tomás de Aquino, para darmos um exemplo, ou um "Sic et Non", de Abelardo, nos revela, na exposição das idéias opostas, para o estabelecimento de uma síntese final, tais desvelos de dialéctica, o emprêgo de uma análise das oposições, com tanta firmeza e tanto domínio, que não podemos deixar de aproveitar as grandes lições metodológicas que nos oferecem, e que teremos ocasião de examinar em nossos posteriores trabalhos.

O exame dos opostos, em Alberto o Grande; de Deus, como a unidade de duas espécies de verdade, nêle sintetizadas (princípio da verdade dupla), etc., leva a um desenvolvimento dialéctico-analítico de tais proporções, que não devem os que estudam a dialéctica desprezar nem desconhecer.

E, no movimento místico, dentro da Igreja, desde Dionísio Pseudo-Areopagita, bem como no misticismo alemão e espanhol, também encontraremos o pensamento dialéctico ao lado de certa metodologia, que vem enriquecer esta nova disciplina, que ora se esboça sèriamente, e que ainda não deu todos os frutos que é capaz de dar.

A dialéctica, que no decorrer da chamada Idade Média e do Renascimento, conhece seus momentos de fluxo e de refluxo, alcança em Nicolau de Cusa (1401-1464), uma das maiores figuras da filosofia, um plano inteiramente novo.

Quatro são os degraus do conhecimento para Nicolau de Cusa:

1.º) os sentidos e a imaginação captam apenas imagens indeterminadas e desprovidas de significação;
2.º) a razão nada mais faz que distinguir essas imagens, uma das outras, e dar-lhes nomes;
3.º) o intelecto se esforça em reunir os contrários separados, provenientes das distinções operadas pela razão — em unidades superiores, em noções gerais.

Em face dêsses três, vemos que o conhecimento da realidade por meio de conceitos é imperfeito. A verdade é inalcançável, mas dela podemos nos aproximar, numa busca constante de conhecimento. Daí, concluir:

4.º) que o conhecimento mais alto não pode ser obtido através de conceitos. É a "douta ignorância" (*docta ignorantia*) reconhecer êsse limite do nosso conhecimento. Só um conhecimento directo, intuitivo, nos daria a verdade, a visão da verdade, mas como a consciência não é excluída, não se pode considerá-la como visão mística no sentido comum desta palavra, mas sim no sentido que costumamos expor: de estética do simbolizado, isto é, de técnica de penetração no que é oculto por meio de símbolos (*myô*, eu oculto, nos dá *mystos*, o iniciado no mistério; *mistagogo*, o guia, e daí *mística*, a técnica de penetrar nesses mistérios, no que está oculto).

Uma mística inconsciente é diferente de uma mística consciente, e a visão de Deus, que é a verdade (*visio Dei*), é consciente, é o conhecimento absoluto. Deus é a *coincidentia oppositorium*. Nêle coincidem os contrários, isto é, no infinito desaparecem os opostos do mundo finito. Deus é unidade, mas não é número, porque não é numeroso (e pitagòricamente só há número onde há o numeroso, e o único, Deus, não é número).

Assim Deus é princípio e fim de tôdas as coisas. A multiplicidade está em Deus, como possibilidade, *complicatio*, de que o mundo exterior é mera exteriorização, *explicatio*.

Dessa forma, Deus é acto e poder de tudo, pois é tudo quanto pode ser, é o *Possest, qui in omnibus partibus relucet totum*, que reluz como todo, em tôdas as partes. A unidade do universo aparece em três modos da existência:

1) enquanto possibilidade ou necessidade absoluta;
2) enquanto necessidade limitada ou realidade;
3) enquanto união da possibilidade e da realidade.

Os opostos, para Nicolau de Cusa, estão assim, em todo o existir, que neste se separam, mas que coincidem no todo, *Possest*, Deus. O pensamento de Nicolau de Cusa influiu no de Giordano Bruno e no de Spinoza, cuja dialéctica também nos oferece a mesma visão de *implicatio, explicatio, complicatio*.

A característica da tríada Tese-Antitese-Síntese, em Marx, é a sucessão dêsses têrmos. Para a dialéctica marxista, como veremos, à tese sobrevém a antítese que, por sua vez, é substituída pela síntese (1).

É fácil desde logo ver que a dialéctica marxista se preocupa apenas com a *alteridade*, esquecendo outros aspectos importantes, que teremos oportunidade de examinar futuramente.

(1) À semelhança do artigo 1, êste deve ser relido após a leitura dêste volume, para sua melhor compreensão.



"Para Nicolau de Cusa, Deus (*Possest*) é o *Maximum* e o *Minimum*.

Se o *Maximum* é o que é tal que nada de maior possa existir, e *minimum*, o que não pode ser menor; Deus, como *maximum* absoluto, além de único é tudo porque é tudo, é Um.

Contém tudo porque é máximo, pois se não contivesse tudo poderia ser maior e deixaria de ser máximo. E já que nada a êle se opõe, o *minimum* coincide com êle. Por ser absoluto, êle é, em acto, todo ser possível.

"... O *maximum* absoluto, sendo tudo o que pode ser, é inteiramente em acto; e, como êle não pode ser maior, com razão não poderia ser menor, pois é tudo o que pode ser. Ora o *minimum* é o que não pode ser menor. Já que o *maximum* responde também a esta definição, é claro que o *maximum* e o *minimum* coincidem.

Tal será mais claro ainda se reduzirmos o *maximum* e o *minimum* a seu aspecto quantitativo. A quantidade máxima é, na verdade, a grandeza maior; a quantidade mínima, a de maior pequenez.

Consideremos a qualidade superlativa fora de qualquer consideração quantitativa, abstraindo-a, pelo entendimento, do grande e do pequeno, a coincidência do *maximum* e do *minimum* torna-se, então, verdade intuitiva. O *maximum*, com efeito, é superlativo exactamente como o *minimum*. Uma quantidade absoluta não é preferentemente máxima do que mínima, pois que, nela, o *maximum* é idêntico ao *minimum* no sentido em que coincidem", (Causa "Docta Ignorantia. Chap. IV).

Contém Deus (o *Possest*) em acto, de maneira absoluta, tudo o que existe em potência, de tal modo que o próprio mínimo pôde coincidir nêle. Transcende igualmente tôda afirmação e tôda negação.

"Tudo quanto concebemos que êle é, não é mais verdadeiro quando afirmamos, do que quando o negamos; tudo quanto concebemos que não é, não é mais verdadeiro quando afirmamos do que quando o negamos; tudo quanto concebemos que não é, não é mais verdadeiro afirmar que não é, do que afirmar que é.

Êle não é assim tal coisa, senão sendo tôdas coisas, mas não é tôdas coisas senão quando não é nenhuma delas, e êle não é *maximum* disto ou daquilo, senão quando igualmente é o seu *minimum*. E, mais adiante acrescenta: "Tais verdades

transcendem todo poder de nosso entendimento. Êste não pode atingir, por um método racional, a síntese dos contraditórios em seu princípio, pois só progredimos através de verdades que nos são naturalmente evidentes.

Ora, a razão não participa senão muito longìnquamente da potência infinita, e os próprios contraditórios são separados um do outro por uma infinita distância; a razão é, pois, impotente para captá-la simultâneamente em sua síntese.

Mas a característica fundamental, e seria longo mostrar com a reprodução de textos, é que, para Nicolau de Cusa, a unidade antecede à alteridade.

Alteridade é, com efeito, mutação. O que precede por natureza à potência da mutação é por si mesmo imutável e, por conseguinte, eterno.

"A alteridade supõe a presença do Um e do outro. Assim como número, ela sobrevém após a unidade, portanto a unidade é naturalmente anterior, e como ela precede naturalmente à alteridade, é ela eterna".

Portanto a unidade é sintética. E são sintéticas as realidades unidas, umas às outras. A díada surge como divisão, a primeira divisão. Se a unidade sintetiza, a díada divide.

Como a unidade precede naturalmente à díada, a síntese, por conseguinte, precede à divisão; a divisão e a alteridade seguem naturalmente juntas. Daí decorre que a síntese não é menos eterna que a unidade, pois que precede à alteridade. "Unidade... não é o nome de Deus no sentido a *fortiori* a todo nome. Pois é o movimento da razão, que impõe nomes às coisas para distingui-las, e a razão é inferior ao entendimento. Como a razão não pode ultrapassar os contraditórios, não há pois nome ao qual não se oponha outro nome, seguindo o movimento da razão. Êsse movimento opõe, pois, à unidade, a polaridade ou multiplicidade. Por conseguinte, a Unidade não convém a Deus, a menos que se trate de uma unidade que não seja antitética à alteridade, à polaridade ou à multiplicidade".

Para Nicolau de Cusa, a natureza é a síntese da necessidade absoluta, de onde ela procede, e da contingência, sem a qual não é. "Deus se opõe ao nada, e o ser é o meio têrmo entre êles".

E contudo nada pode ser composto de ser e de não ser. Parece pois que a criatura não é nem ser, pois que representa uma queda em relação ao Ser, nem não-ser, porque precede ao



nada, e contudo ela não é um composto dos dois. Não é possível fazer-se, em poucas palavras, uma ampla análise dos livros do famoso cardeal, mas o esquema que ora apresentamos da sua dialéctica revela os aspectos principais que são suficientes para uma visão clara do seu pensamento.

Tôda a unidade é uma síntese dos opostos. Deus como *maximum* e como *minimum*, é a síntese dos opostos. É a "*coincidentia oppositorium*", mas que transcende a tôda afirmação e a tôda negação. "Ora, se Aristóteles tivesse interpretado o princípio que êle chama *privação*, de maneira a assinalar ao princípio que constitui a coincidência dos opostos, chamando-o privação, porque é privado de alguma forma de contrariedade, enquanto precede à dualidade necessária à existência dos contrários, sua doutrina teria sido correcta. Mas temeu conceder que pudessem os contrários ser, juntos, inerentes, a uma mesma realidade, e dêste modo, fechar o caminho ao verdadeiro conhecimento do princípio sintético".

Neste último período está um dos fundamentos da dialéctica, o que ainda veremos melhor nas próximas páginas.

TEMA II

## ARTIGO 3

# KANT, FICHTE, SCHELLING

Com Kant, após as contribuições de Bacon, Giordano Bruno, Hobbes, Leibnitz, Rousseau, Wolf, em que todos procuraram estudar e resolver numa síntese a oposição fundamental da natureza ou a do espírito, a dialéctica é considerada como uma "lógica da aparência", e não é outro o sentido que emprega quando êle constrói sua "dialéctica transcendental", onde procura mostrar que, da falsa aplicação das categorias, constrói o homem uma aparência transcendental, cuja ilusão da razão êle deseja destruir. No exame das antinomias, que já estudamos em "Filosofia e Cosmovisão", procura mostrar Kant a fraqueza da razão e a sua impossibilidade de resolver os mais importantes problemas da cosmologia.

Entretanto, essas antinomias da razão revelam-se também na existência, na antinomia entre o eu que busca um ideal e o eu empírico, prático.

Em Fichte (1762-1814) encontramos elementos importantes para a formação da dialéctica hegeliana, que tanto nos interessa, por sua grande influência no pensamento actual.

Para Fichte, "o eu postula a si mesmo, pela fôrça do simples postular". Êste seria a tese, e a antítese, pontos de partida da sua dialéctica, e o contrário dêsse eu é o não-eu. O eu, afirmado, postula o princípio de identidade; o não-eu, afirmado, postula o princípio dialéctico de contradição. A síntese forma-se pela aceitação de que o não-eu está contido no eu. Essa oposição entre o eu e o não-eu, não oferece, da parte do não-eu a destruição do primeiro, que continua *sendo;* apenas ambos se limitam recìprocamente. Dessa limitação, surge a divisibilidade e, conseqüentemente, o conceito de quantidade, do qual decorrem as categorias kantianas de realidade, negação, limitação.

Com Schelling, o "pensamento dialéctico caracteriza-se pela aceitação de uma unidade dialéctica do mundo, de um princí-



pio positivo e de um negativo, e essas duas fôrças, em combate, reunidas e presentes no curso da luta, conduzem à idéia de um princípio que transforma o mundo em sistema, à idéia da alma do mundo". A natureza é visualizada como produzir-se e como produto; ela se produz a si mesma, infinita em sua actividade, finita em seus productos. A natureza tende ao absoluto e representa o absoluto em sua continuidade. Assim a espécie não se limita; quem limita é o indivíduo, pois aquela sempre pode actualizar-se nos indivíduos.

É com Hegel, momento climáxico da dialéctica, que esta se delineia com as características da dialéctica moderna. Passaremos a estudá-lo, e, no desenvolvimento da parte analítica, teremos oportunidade de nos referir às contribuições do seu pensamento filosófico, para a construção do estado actual em que encontramos tão importante disciplina, cujos frutos principais ainda não amadureceram de todo.

TEMA III

ARTIGO 1

## HEGEL E A DIALÉCTICA

Com Hegel retorna a dialéctica ao seu sentido favorável. Êle a define como "a própria e verdadeira natureza das determinações do entendimento, das coisas e, de uma maneira geral, de todo o finito". Ela consiste, essencialmente, em reconhecer a inseparabilidade das contradições, e em descobrir o princípio dessa união, numa categoria superior.

Hegel aceitava a existência de Deus, e para êle o argumento ontológico era suficiente (1). A essência do Ser implica a existência, pois pretender que o Ser não existe seria uma contradição em têrmos. Mas também seria contraditório admitir a existência de qualquer forma fora do Ser. Assim, para Hegel, tudo é o Ser. Deus é a Idéia Absoluta, uma idéia que é, por si mesma e em si mesma, independente de um espírito que a conceba, porque o Ser, por essência, existe por si mesmo. Mas essa Idéia é pura indeterminação.

Determina-se na natureza, ao exteriorizar-se, porque determinar-se é tornar-se qualquer coisa no mundo. Dessa forma, a Idéia torna-se outro, atinge o estado de alteridade (o de ser outro). Êsse mundo, que é a Idéia, em sua alteridade, em seu momento de mais alta tensão, o momento limite de seu ser-outro, evolui até o aparecimento do homem e do pensamento, graças ao qual a Idéia absoluta toma consciência de si mesma, inicialmente sob a forma de espírito subjectivo ou individual e depois sob a forma de espírito objectivo ou colectivo, através das formas da família, das diversas sociedades e do Estado, para finalmente, retornar, depois dêsse grande ciclo, depois de recorrer os sucessivos momentos da sua alteridade, ao absoluto, à unidade do Espírito, à idéia absoluta, que se dispersara na natureza, para tomar consciência de si.

---

(1) O argumento ontológico é exposto em "O Homem perante o Infinito", ao tratarmos das provas da existência de Deus.



Assim o Espírito (a idéia absoluta) percorre um ciclo dialéctico de *ser-em-si*, como espírito subjectivo, passa a ser *fora-de-si*, ou para-si, como espírito objectivo, para tornar a *ser-em-si e para si mesmo*, como espírito absoluto.

Assim expressa Hegel: "O espírito tem a certeza de encontrar a si mesmo no mundo, que o mundo deve harmonizar-se com êle, e que, como Adão diz de Eva, que ela é a carne de sua carne, a razão que deve procurar no mundo é apenas a sua própria razão".

Examinemos agora sintèticamente a dialéctica hegeliana.

Admitia Hegel duas espécies de razão: a *razão abstracta*, que opera sôbre abstracções, apartada do real, como a dos matemáticos; e *razão concreta*, a que opera sôbre a própria realidade, como a do físico, etc.

A primeira se funda no princípio de não-contradição, que já estudamos na Lógica. Já o mesmo não sucede quanto à razão concreta. Nós não obedecemos às leis da lógica quando raciocinamos. Em vez de seguir do *mesmo*, do *parecido* para o *parecido*, partimos do *mesmo* para o *outro*, para o *diferente*. Necessitamos da contradição, porque o espetáculo do mundo nos mostra as contradições, os diferentes, o diverso que nos excita. Se comparamos uma coisa com outra, é porque admitimos o diferente, pois não conceberíamos o semelhante, o parecido, o igual, se não tivéssemos a intuição do diferente, como é fácil verificar. Desta forma, o espírito aceita o semelhante e o diferente e, ao apreendê-lo, temos a intuição e a razão, e esta, em sua fase abstracta, a razão abstracta. Assim como procede o nosso espírito, dá-se também na natureza, que é a exteriorização da idéia, no sentido hegeliano. Nela observamos uma luta de fôrças contrárias.

A realidade é idêntica e contraditória. Ouçamos Hegel: "Ante ela, a identidade é a determinação do simples imediato do ser, enquanto a contradição é a raiz de todo o movimento; é sòmente por ter uma coisa uma contradição em si mesma, que ela se move, que ela tem um impulso e uma actividade".

A conciliação dos contrários, *tanto nas coisas como no espírito*, é o que constitui a dialéctica para Hegel. Comporta o processo dialéctico três momentos: tese, antítese e síntese. Vejamos como o expõe Hegel: O *ser é;* eis a afirmação ou tese. Mas é um ser totalmente indeterminado, sem ser isto ou aquilo, o que equivale, portanto, ao *nada*. Desta forma temos uma *negação* ou *antítese, o Ser não é.*

Mas o ser indeterminado, que é e não é, passa a *ser-determinado*, torna-se ser determinado, devém, e o *devir* é síntese dos dois, pois nega a afirmação e nega a negação. Dessa forma, a síntese suplanta a contradição, mas conserva as duas proposições opostas. Eis o que Hegel chama de *Aufhebung*, palavra intraduzível para a nossa língua, e que significa superação e conservação ao mesmo tempo. Mas a síntese não é definitiva, porque o ser, que se determina, ao determinar-se, nega a determinação anterior e, desta forma, prossegue a série de teses, antíteses e novas sínteses. Assim, na dialéctica, é a reprodução pura e simples da mutação das coisas. Ela descreve, dêste modo, uma dialéctica das coisas, e quando uma idéia suscita a oposta é porque a realidade, que é representada pela idéia, exige a realidade contrária.

*
* *

Para Hegel, a Lógica é a "ciência do pensamento puro". E as considerações lógicas "não são pròpriamente as coisas em sua materialidade, mas o essencial das coisas, seus conceitos, os que conquistam a qualidade de objecto".

A metafísica seria, então para Hegel, "o conhecimento *a priori* da realidade em si".

*
* *

Quem pensa é o Eu. Assim o coloca Hegel: "Enquanto consciência de si, o Eu se intuiciona a si mesmo, e a expressão dela, em sua pureza, é: Eu + Eu, ou Eu sou Eu".

"A consciência de si é o ser para si enquanto completo e colocado; o lado da relação a um outro, a um objecto exterior é afastado. A consciência de si é assim o mais próximo exemplo da presença da infinidade..." A consciência de si é uma entrada em si, desde a própria consciência. Não consiste na identidade Eu + Eu, pois exige antes a consciência. Há a exigência prévia do mundo exterior e a transformação de si como objecto, o que implica uma afirmação e uma negação interiores, uma e outra. A consciência de si é uma e outra consciência simultâneamente, como o expõe Hegel.

Exemplifiquemos: A consciência de si, do Eu, dá-se quando se isola dos outros, quando afasta a relação com os outros. Desta forma, o eu, não recebendo o limite dos outros que o finitizariam, dá o exemplo da presença da infinitude. A consciência de si parte de si mesma, não exige prèviamente a identidade Eu + Eu. Mas, para que tal se dê, é imprescindível, prèviamente, o mundo exterior, pois ninguém tomaria consciência de si, sem estar num mundo exterior, que o antecede. Portanto, a consciência de si afirma a si e nega o mundo exterior, por isso a consciência de si é consciência de si e também consciência do mundo exterior, do que não é êle.



*
* *

O limite, por ser tal, é ao mesmo tempo êle e não êle, outro que êle. Ao pensarmos sôbre nós mesmos, o eu se actualiza ao tornar-se outro de si mesmo.

Esclarecemos:

O limite é a fronteira, e a fronteira separa dois; um e outro. Por isso o limite, entre um facto e outro, é êle e não é êle, porque é *limite dêste* facto e *limite daquele* facto; é um e também outro. Assim, quando pensamos sôbre nós, desdobramo-nos no eu que pensa e no eu que é pensado, desdobrando-nos em sujeito e objecto. O eu, que actualizamos como objecto ou como sujeito, já se torna outro para o outro.

A contradição que transparece no Eu, como o expomos até aqui, revela-se também no restante do existir.

As coisas se apresentam como oposição, como contrariedade, como contradição. A oposição de contradição surge na coisa, cujo ser se dá a si mesmo como conteúdo e o repulsa de si mesmo.

"É, contudo, um preconceito fundamental da lógica tradicional e do pensamento comum que a contradição não seria uma determinação tão essencial e tão imanente como a identidade; mas, na verdade, se fôsse questão de hierarquia e se as duas determinações devessem ser mantidas separadamente, seria preciso considerar a contradição como a mais profunda e a mais essencial. Em face dela, a identidade seria apenas a determinação do simples imediato, do ser morto, enquanto a contradição é a raiz de todo o movimento de tôda a vida; é sòmente enquanto uma coisa tem uma contradição em si mesma que ela se move, que ela um impulso e uma actividade" (Lógica, p. 67).

"Êste pensamento, que a contradição é essencial e necessàriamente colocada na razão pela determinação do entendimen-

to, marca o progresso mais importante e mais profundo da teologia moderna. Quanto mais profundo é êste ponto de vista, mais superficial é a solução das antinomias. Experimentou-se uma espécie de ternura pelo mundo; pensou-se que a contradição fôsse uma nódoa sôbre êle, e que fôsse à razão, à essência do espírito, que se lhe deveria atribuir. Lembrar-se-á sem dificuldade que o espírito encontra contradições no mundo fenomenal, quer dizer, no mundo tal como aparece ao pensamento subjectivo, à sensibilidade e ao entendimento. Mas, quando se aproxima a essência do mundo à essência do espírito, fica-se atônito ante essa espécie de ingenuidade e de humildade com a qual se afirma que não é a essência do mundo, mas apenas a essência do pensamento que contém a contradição. Crê-se evitar a dificuldade, dizendo que a razão não cai em contradição senão pela aplicação das categorias. Mas dever-se-á anotar que essa aplicação é necessária, que a razão não tem por conteúdo outras determinações, senão as categorias, para conhecer: é, com efeito, ter um pensamento determinante e determinado; uma razão vazia, um pensamento vazio, um pensar nada. Quer-se reduzir a razão ao pensamento de uma identidade vazia; nós a libertaremos, é verdade, de tôda contradição; mas a despojaremos ao mesmo tempo de tôda realidade e de todo conteúdo.

O ponto essencial (é preciso notar aqui) é o de não haver sòmente quatro antinomias (Kant), mas que as há em todos os objectos, de qualquer natureza que sejam, como em tôda representação, em tôda noção, e em tôda idéia. Estabelecer êste ponto e reconhecer esta propriedade nas coisas, eis o objecto essencial da investigação filosófica " (Hegel — Lógica p. 54-55).

Não cabe à filosofia resolver o problema pela aceitação do princípio de identidade e pela repulsa do princípio de contradição da dialéctica, que se não deve confundir com o "princípio de não-contradição" da lógica formal, mas apenas em compreender a coerência que há entre o princípio de identidade com o de contradição. Dessa forma, como conclusão, a unidade é interior à multiplicidade, como ainda veremos.

Distinguia Hegel o *bom* do *mau* universal. Êste seria o da Lógica Formal, esvaziado de todo o conteúdo fáctico; e do *bom universal,* o que não está esvaziado do seu conteúdo concreto, indivíduo como universal em acto, em que o indivíduo e a espécie não existem separados um dos outros, fundidos agora numa unidade. O universal concreto, quando captado, dá-nos um conhecimento sintético, porque não só conhecemos o indiví-



duo, intuicionalmente pela actividade sensível, como também eidética e intuicionalmente, como na intuição bergsoniana.

Estabelecido êste ponto, podemos compreender o processo dialéctico.

*

* *

"O processo dialéctico é, na esfera do Ser, a passagem em outro, e na esfera da Essência, o aparecer em outro. O movimento do Conceito é, ao contrário, desenvolvimento, por meio do qual sòmente é colocado o que é já presente em si" (Hegel, VIII, p. 161).

Esclareçamos:

O conteúdo dos conceitos nos é dado pela sensibilidade, pelo devir cósmico, que nos mostra a infinidade das relações tempo-espaciais. Dessa forma, a tomada de consciência do espírito só se realiza quando colocada a consciência na Natureza.

Hegel não afirmava que o pensamento abstracto desse nascimento à realidade das coisas. A Natureza é sempre dada, em Hegel, e o pensamento implica a Natureza, porque é nela que êle se actualiza.

Na esfera do ser, o transitar do processo dialéctico se dá na passagem do ser indeterminado para o determinado, que, ao determinar-se, torna-se outro do primeiro. Exemplifiquemos com uma potência que se actualiza: antes, ela é indeterminada; ao actualizar-se torna-se determinada, realiza a passagem, pois se torna outra do que era. Actualizada, não é mais potência. Nega a situação anterior, mas afirma também, porque, ao actualizar-se, confirma a possibilidade. Na esfera da Essência, o transitar do processo dialéctico dá-se ao aparecer em outro, que forma a essência do que aparece.

Acusam geralmente Hegel de construir um sistema fechado. No entanto, na "Grande Lógica", encontramos tais palavras: "Como poderia pensar que o método que sigo neste sistema de Lógica. . .não seja capaz ainda de muitos aperfeiçoamentos; mas sei, ao mesmo tempo, que é o único método capaz de verdade. E tal é evidente pelo facto de que não difere em nada de seu objecto e de seu conteúdo, pois é o conteúdo em si, a dialéctica, que o move para a frente" (p. 51).

### *Ser e pensamento em Hegel*

A identificação do ser e do pensamento na Lógica de Hegel poder-se-ia explicar assim: É imanente à coisa conhecida o universal nela subsistente, como o é a espécie no indivíduo. No indivíduo, o universal se singulariza. Nossa razão despreza essa singularidade para considerar a universalidade. Integrar no pensamento, novamente, essa singularidade é um dos aspectos caracterizadores da dialéctica hegeliana. A razão considera irracional a singularidade, porque, enquanto singularidde, é não--racional (não universalidade, e não nos esqueçamos nunca da actividade universalizante da razão). E como Hegel aceita que a singularidade é apenas captável pela afectividade ou pela intuição sensível, pela sensibilidade, aparece como um irracionalista, devido a tais afirmativas.

Para êle, o verdadeiro universal é o universal concreto, síntese do universal e do individual, e esta unidade nos é revelada pelo próprio objecto.

Para Kant, o conhecimento resulta da actividade do sujeito, que impõe às coisas formas *a priori*, tiradas da sensibilidade. As próprias categorias surgem dessa actividade. Mas Hegel verá nessas categorias formas da actividade do pensamento, cuja escolha é puramente racional. Uma categoria implicará outra; por isso, ao dar-se uma, as outras decorrerão necessàriamente. O pensamento, para colocar-se, exige o conjunto das categorias. Não precisa da coisa em si para explicar o conhecimento, bastando o movimento dêste, e é colocando o "outro que êle" que o pensamento se limita. O acto de pensar é um partir para (é por isso intencional), é um retomar daí para si mesmo. Relacionando a si a determinação que colocou fora de si, é que se activa o acto de pensar.

O absoluto hegeliano é a unidade do finito e do infinito, e o pensamento, pensando sôbre si mesmo, realiza algo análogo a Deus, e a lógica seria assim uma espécie de *itinerarium mentis ad Deum.*

### *A razão e conhecimento*

Em sua crítica à Razão, mostra-nos que ela não pode universalizar um preceito senão com a condição de destacá-lo da totalidade histórica e concreta, à qual pertence.

Reprova Hegel a ciência moderna por ter considerado as fôrças materiais como de ordem puramente quantitativa, retirando assim da natureza seu carácter *também irracional,* o que a levou a olhar obstinadamente para as categorias, para as leis, separadas da inesgotável actividade da vida, em contrário ao sentido grego do Eros criador, da misteriosa simpatia, que une a alma ao universo.



E na Enciclopédia diz: "Sob a acção do pensamento, a riqueza da natureza de formas infinitamente variadas se empobrece, suas primaveras se estiolam, seus brinquedos de côres empalidecem. O rumor da vida da natureza se cala no silêncio do pensamento; sua cálida plenitude, que se desenvolve em mil milagres graciosos, se desseca em formas sem vida e em generalidades amorfas, que se assemelham a uma fria aragem do norte" (pág. 37-38). E mais adiante: "O conteúdo está pulverizado, espedaçado, isolado, privado da conexão intrínseca e, por isso, finito. Tomemos, por exemplo, uma flor; a razão aponta suas qualidades particulares, a química as decompõe e as analisa. Nós distinguimos assim: côr, fôrma das fôlhas, ácido cítrico, azeite etérico, carbono, hidrogêneo, etc... Nós dizemos: a flor se compõe de tôdas essas partes. A química chama a isso *encherisis naturae.*

Ela zomba de si mesma e sabe como ela tem as partes em suas mãos; infelizmente lhe falta o laço espiritual, "como diz Goethe. O espírito não pode deter-se nessa maneira de ver a reflexão conceitual" (p. 45).

A análise do conhecimento decompõe, por assimilação a esquemas abstractos, mas o facto, como tensão, é um todo qualitativamente diferente, embora se componha, quantitativamente, das partes que o estucturam, como nos mostra a concepção tensional, que expomos na "Teoria Geral das Tensões".

Quando a Química diz que conhece um corpo porque é composto de carbono, de oxigênio, etc., ela oferece um conhecimento analítico, porque vai do individual ao universal. O conhecimento sintético, em oposição, parte do universal ao individual, como se observa nas ciências do gênero histórico, onde o indivíduo é inteligível apenas em sua relação a uma totalidade que o antecede. Essas duas formas de conhecimento passam uma à outra. Os conhecimentos que decompõem o objecto, como o analítico, só alcançam a existência por um processo de abstracção e de separação recíprocas, e a parte é pensável por diferenciação das outras partes. Mas precisa o espírito ter presente a totalidade ideal da coisa para determinar os aspectos respectivos que permitem a separação dos mesmos, uns dos outros.

Ora, a coisa conhecida é outra que ela mesma (universal) e ao mesmo tempo ela mesma, e temos aí a passagem do conhecimento analítico para o conhecimento sintético.

É na definição que Hegel vai encontrar a passagem da coisa em outra, pois ela passa de sua existência imediata para adquirir um valor universal.

Pelo conhecimento, o sujeito afirma um conteúdo de consciência dado, que, no entanto, é outro para êle, mas ao qual concede agora um valor objectivo e universal. Mas êsse outro é colocado como idêntico ao sujeito, acto pelo qual se dá uma transcendência da alteridade. Pelo conhecimento, o sujeito sai de si mesmo para um existente que êle reconhece como diferente dêle, mas êsse movimento de saída é idênticamente entrada em si, pois o conhecimento é um ultrapassamento, mas ultrapassamento para o eu, devido à elevação da coisa ao universal.

*Idealismo para Hegel*

Hegel sempre se opôs ao idealismo subjectivo, o *mau idealismo*, reclamando para si um idealismo concreto. Por isso é Hegel um real-idealista. Ouçamos suas palavras: "A proposição de que o *finito é ideal* constitui a base do que se chama *idealismo*. O idealismo filosófico consiste ùnicamente na recusa de reconhecer no finito um existente verdadeiro. Tôda filosofia é essencialmente idealismo (ou o tem pelo menos como princípio), e a questão é simplesmente saber até onde ela vai, na aplicação, no desenvolvimento dêsse princípio. A filosofia tem aqui um ponto em comum com a religião, pois esta se recusa também a reconhecer na finitude um ser verdadeiro, como alguma coisa de último, de absoluto, ou de não colocado, de incriado, de eterno. Conseqüentemente, a oposição de filosofia idealista e filosofia realista é sem significação. Uma filosofia que atribuísse à existência finita, como tal, ser verdadeiro, último, absoluto, não mereceria o nome de filosofia".

"Contudo, é preciso também conceber o ser por si em geral, como idealidade, enquanto a existência foi designada precisamente pelo nome de realidade (Realität). Em geral, consideram-se a idealidade e a realidade como duas determinações colocadas com igual independência uma em face da outra, e diz-se, segundo esta maneira de concebê-la, que além da realidade, há também uma idealidade; contudo, a idealidade não é alguma coisa que existia fora e ao lado da realidade, mas a noção de idealidade consiste expressamente nisto: que ela é a verdade da realidade, o que quer dizer que a realidade se produz a si mesma como idealidade ao colocar que ela é em si. Não se deve, pois, imaginar que se tomou à idealidade o que lhe pertence, quando se concorda simplesmente que há, fora da realidade, uma idealidade também. Uma tal idealidade, que estaria ao lado ou até se manteria constantemente acima da realidade, não seria mais, na verdade, que uma palavra vazia. A idealidade só tem um conteúdo qundo é conteúdo de alguma coisa. E essa alguma coisa (*Etwas*) não é um aqui ou um ali indeterminado, mas a existência determinada como realidade, existência que, considerada em si e finita em seus limites, não tem base de verdade".



Hegel, na Enciclopédia, busca igualar o conhecimento à totalidade do real, e procura integrar a natureza na totalidade do real.

*
* *

A unidade da relação sujeito + objecto, ideal + real, de finito + infinito, de alma + corpo, é a *idéia*, que expressa o *devir* do que já *deveio*.

"A idéia é o conceito adequado, o verdadeiro objectivo, ou o verdadeiro enquanto tal. Se alguma coisa tem verdade, tem sòmente nela, idéia, ou qualquer coisa tem a verdade, sòmente na proporção que é idéia"...; "... todo o real só existe na proporção que tem em si a idéia, e que a exprime".

A idéia é a unidade do conceito e da realidade. É ela uma actividade que se determina a si mesma, mas permanece interior a si mesma em sua determinação.

A idéia não é abstracta em Hegel, como pensam tantos: ao contrário, é concreta. Respondendo às críticas que lhe fizeram, êle o fêz com estas palavras:

"Um preconceito corrente é que a filosofia não se ocupa senão de abstracções, puras universalidades, e que a intuição, nossa consciência empírica, o sentimento de nós mesmos, o sentimento da vida, eis aqui, ao contrário, o concreto. Na verdade, a filosofia é do domínio do pensamento, ela se ocupa de generalidades, seu objecto é abstracto, mas sòmente segundo a forma: nela mesma, a idéia é essencialmente concreta, ela é a unidade de determinações diferentes. É nisso que se distingue o conhecimento racional do simples conhecimento

próprio ao entendimento. É preciso filosofar para mostrar contra o entendimento, que o verdadeiro, a idéia, não consiste em esvaziar as generalidades, mas sim num universal que é, em si mesmo, o particular, o determinado. A filosofia é totalmente inimiga do abstracto, e leva ao concreto" (p. 400 de "Wer denkt abstract?", cit. por Niels).

É um grave êrro tomar a palavra alemã *"Idee"* no sentido comum da palavra *idéia*, correspondente mais ao alemão *"Vorstellung"*. A palavra idéia não se deve julgar como equilavente ao têrmo platônico, como geralmente é também êste interpretado, como lei eterna das coisas, conforme à qual é construído o mundo fenomenal. Em Kant, a idéia transcendental é produto de uma actividade subjectiva da razão. Também em Hegel é produto de uma actividade subjectiva. Mas há uma diferença que convém salientar: pensar uma coisa em sua idéia é pensá-la como uma liberdade que dá a si mesma um conteúdo determinado. O que separa a Idéia de o Conceito *(Begriff)* consiste em ser o conceito o referente de alguma coisa, mas por sua vez distinto desta, enquanto na Idéia essa distinção é abolida, pois ela é a unidade do conceito e da realidade, como já vimos. É fácil agora compreender o que é idéia absoluta: esta é o conjunto do real, concebido como produto de uma espontaneidade, não individual, mas imanente a todos os sêres, apreendida agora em sua unidade. Desta forma, o finito tem um valor infinito, e o finito é interior ao infinito, e é aí que apreendemos os sêres em sua verdade.

TEMA III

ARTIGO 2

## O PAPEL DA LÓGICA, EM HEGEL

No acto de pensar, podemos, segundo Pfänder, distinguir cinco elementos essenciais:

1) o sujeito que pensa;
2) o pensamento pensante (que pensa);
3) o pensamento pensado;
4) a expressão verbal do pensamento;
5) o objecto a que se refere o pensamento.

Os dois últimos podem merecer os seguintes comentários: o 4.º não faz parte da essência do conhecimento; e o 5.º já está contido no terceiro.

Em face desta classificação, surge naturalmente a pergunta: qual dêsses elementos, e quantos constituem objecto pròpriamente da lógica? Deve conceber-se a lógica como uma ciência real ou meramente ideal, ou conjuntamente?

Se considerarmos, como faz Virasoro, três modos do pensamento:

1) O pensamento pensante no "individual", e se dermos a ênfase a êste, cairemos no psicologismo de Stuart Mill, Spencer, Lipp, etc.;

2) se fôr o pensamento no universal ("eu transcendental" de Fichte ou o de Kant, que independe do individual, mas sim se refere à consciência de carácter geral à percepção transcendental kantiana), caímos na lógica transcendental, gnoseológica de Kant, na metafísico-gnoseológica de Fichte, e que Virasoro também considera a de Hegel, com o que não concordamos, ou nas manifestações mais modernas dos neo-kantianos, como Cohen, Natorp, etc., e nos neo-hegelianos (e aqui concordamos), de Gentile, e até de Croce.

3) O pensamento pensado no universal, e se tal fôr, temos então a lógica abstraccionista de Aristóteles, a de Leibnitz, Lotze,

Bolzano, Herbart, etc., incluindo ainda a Logística, Pfänder, e até a lógica pura de Husserl.

Caracteriza a lógica de Hegel considerar concrecionados os dois segundos aspectos. Oportunamente veremos que há necessidade de concrecionar os três aspectos, se queremos ter uma visão clara e conveniente da lógica, o que, no entanto, neste livro, ainda não nos será possível esclarecer. Hegelianamente, poderíamos distinguir dois modos essenciais de logicidade:

1) O *logos objectivo,* pressuposto como existente em si e por si, contraposto e independente do sujeito que pensa;

2) O *logos subjectivo,* que é o próprio *conhecer em acto.*

Não pode o pensamento transcender além do âmbito de sua própria actividade, e Hegel repele uma essência universal em si. É o *logos abstracto* que projecta no transcendente o que é unamente à sua própria actividade, incluso imediatamente na realidade da consciência, como *logos* concreto.

O *logos objectivo* torna-se presente na consciência pelo acto de intelecção.

Na metafísica racionalista, pressupõe-se que as leis do pensar são as mesmas que as leis do ser, identificando-se o *espírito subjectivo* com o *objectivo.*

A dialéctica hegeliana é a do *logos concreto,* que inclui as duas posições: a da metafísica racionalista e a lógica abstractista. Dessa forma, inclui o *logos abstracto,* mas supera-o por incluir o processo objectivo do *logos abstracto,* que os compreende no *conhecimento.*

Não pode e não quer a dialéctica hegeliana estudar o seu oposto, e afirma a unidade substancial, como considera êste o único caminho para alcançar a integridade do conteúdo lógico. É nessa relação que reside a verdade. É nessa síntese que a iremos colocar. Esta é a oposição do idealismo imanente de Hegel, em oposição ao idealismo transcendente de tantos de seus discípulos, como Gentile e outros.

Vejamos as objecções que se apresentam à posição hegeliana. Elas partem de realistas e sujectivistas; em suma, de todos os quadrantes do pensamento.

Separa-se Hegel das posições abstractas por não aceitar a subordinação do sujeito ao objecto, como o fazem os realistas; nem a do objecto ao sujeito, como o fazem os subjectivistas, mas por coordenar ambos no acto concreto do conhecer.

Entretanto, como não fazemos captação da realidade objectiva por incorporação da mesma em nós, apenas a *imago,* a intimização por imagens, e por pensamentos, medidas, esquemas, formas, etc., a realidade objectiva é transformada em nós, onde é assimilada, segundo nossos esquemas acomodados, embora sem negar sua acção no enriquecimento dêstes e na sua multiplicação.



Mas é necessário considerar-se que a actividade da consciência, no conhecimento, não tem um papel tão deformante da realidade como se costuma fazer crer. A plasticidade que oferece a adaptação psicológica, por meio dos esquemas que possuímos, tema que estudamos na "Noologia Geral", permite uma ótima acomodação às formas da realidade. Nosso intelecto, abstracto por excelência, numa atenção à utilidade vital, constrói intencionalmente esquemas autônomos dos factos, separando-os mentalmente da realidade, e incluindo-os em ordens, em âmbitos delimitados. Se o intelecto não falseia totalmente a realidade, no entanto não se pode daí concluir que se possa explorar todo o campo filosófico, manejando apenas os conceitos e as intelecções.

Foi o que fêz o materialismo, que reduziu tôda realidade à matéria, dando-lhe atributos metafísicos (os de unidade, de absolutuidade, etc.).

Os transcendentalistas combatem o imanentismo de Hegel que repete, embora inversamente, o excesso do materialismo, quando reduz o conhecimento às formas absolutas do conhecer, originadas no intelecto e que, no entanto, passam a ter uma validez universal.

Tal é improcedente, e uma análise da obra hegeliana logo nos revelaria claramente não ser êste o pensamento de Hegel.

Êle não considerava as leis, que regem o pensamento, heterogêneas das que regem o existir, e, portanto, admitia pudesse o mundo exterior ser penetrado em sua essência pelo pensamento (como acto de pensar).

Não separava sujeito de objecto, pois incluía, ambos, no acto concreto de conhecer. Ademais, a lógica não era uma ciência puramente formal.

O intelecto humano capta pensamentos e os verifica concretamente. A ciência mostra-nos que os pensamentos, captados pelo acto de pensar, podem ser diferentes da realidade, mas esta se recompõe através de experiências e erros. Ora, a lógica não trabalha com a realidade para dominá-la tècnicamente, para utilizá-la econômicamente, mas para captar o nexo dos pensamentos que estão tanto nas coisas como no homem. Êste não

é separável da existência, e o seu conhecer é concreto com a existência. O papel da lógica hegeliana é buscar essa realidade onde estão ambos os elementos do conhecimento: o ser que conhece, e o conhecido.

Hegel reconhece ante a autoconsciência individual (dêste ou daquele indivíduo) a autoconsciência universal subjectiva. A Razão é o espírito universal objectivo. A consciência universal subjectiva não é uma universalidade subjectiva, mas uma universalidade e objectividade absolutas, a que põe já ante si tôda objectividade.

Kant considerava como subjacente às diversas consciências individuais a consciência geral, o que permitiria e fundamentaria a ciência.

Essa consciência universal subjectiva de Hegel não é um ser psicológico, tempo-espacial, como um corpo, etc. É que não devemos esquecer que o indivíduo é, para Hegel, a universalidade concrecionada. E cada ser consciente concreciona e actualiza, portanto, a universalidade humana.

Se cada consciência valesse apenas para si, como haveria possibilidade da ciência? Como poderia dar-se um entendimento entre os homens? Conseqüentemente há entre êles uma universalidade subjectiva, que está em todos e em cada um, e que permite a mútua assimilação dos pensamentos expressados. Além disso, nunca se deve esquecer que a individuação do ser humano, como pessoa, que se distingue, é posterior na formação dêsse mesmo ser que conserva, guarda e não desmente nunca seu grande lastro universal humano, a universalidade humana, que nêle se actualiza, individualizando-se. Há uma identificação humana nessa consciência subjacente, apesar das diversas manifestações tempo-espaciais dos indivíduos. Do contrário, como seria possível a ciência e a socialização do pensamento e do conhecimento?

*
* *

Hegel dividia o sistema das ciências em três disciplinas:

1) A *Lógica*, como ciência da idéia em si e para si;

2) A *Filosofia da Natureza*, a ciência da idéia em sua existência exterior a si mesma;

3) A *Filosofia do Espírito*, como ciência da idéia que, depois de se haver exteriorizado, volta a recolher-se em si mesma.



Esta classificação, que é definitiva para Hegel, depois de várias outras experiências, caracteriza-se pela total eliminação da metafísica como ciência separada da lógica, que, nesta, acaba por identificar-se.

O Espírito é, para êle, devir absoluto, realidade concreta e viva, que se desenvolve, engendra a si mesmo, unifica-se nos opostos, identidade que não se deve compreender como meramente indiferenciada, mas realizada através das diferenças.

"Já se notou que as diferentes ciências filosóficas, não são mais que outras tantas determinações da idéia". (Note-se que a idéia é sempre concreta para Hegel, como síntese do conceito e da realidade; a idéia da maçã está na maçã, e não num mundo das idéias como muitos julgam ser o seu pensamento) — "e que esta (a idéia) é a que se desenvolve nelas, desenvolvendo-se em seus diversos elementos. Na natureza, como no espírito, o que encontramos é a idéia; mas, na natureza, a idéia reveste a forma de uma existência exterior, enquanto, no espírito, é a idéia que existe em si e para si. Cada uma destas determinações, nas quais a idéia se manifesta, são momentos de si mesma, que ela recorre sem deter-se: por conseguinte, cada ciência particular consiste tanto em determinar seu próprio conteúdo, como em reconhecer-se imediatamente como um momento de trânsito para uma esfera superior' (Enciclopédia, p. 42-45).

Daí Maggiori afirmar que, para Hegel, "não existe um caminho que conduza à lógica, porque nos encontramos sempre dentro dela, como nos encontramos dentro do ar que respiramos".

Tais aspectos levaram muitos a classificar Hegel como um panlogista, do êle que se defendeu, em seus últimos dias.

Acusam-no, até discípulos, de haver desconhecido o significado positivo da intuição, alimentadora do pensar e considerá-la como engendrada por êste. É a intuição fonte do conhecimento geral.

Há, entretanto, aqui um grupo de noções mal esboçadas que, neste livro, não poderíamos analisar. No entanto, poderíamos dizer que pensamento e pensar, como acto psicológico, não devem ser confundidos. Além disso, o pensar não é puramente intelectual, mas o sensório-motriz também "pensa". Há um pensar em tôda a vida, embora não se logicize nos esquemas meramente intelectuais, o que a Gestalttheorie e a psicologia da assimilação de Piaget já nos mostraram plenamente. Na-

turalmente, se Hegel reduzisse todo pensar ao intelectual, teríamos, então, razão em acusá-lo de transformar a intuição em posterior ao pensar. Mas desde que compreendemos que o pensar é universal, é o funcionar da idéia, que se torna pensar intelectual, quando considerada em si e para si, e que, como natureza, em sua existência exterior e no engendrar-se de si mesma, ela pensa, mede, combina, numera (em sentido genuìnamente pitagórico), verifica-se que o ponto de vista hegeliano é outro de o que costumamos tomar, se nos colocamos sob perspectivas meramente intelectuais, o que ainda teremos oportunidade de mostrar, parte ainda no desenvolvimento desta exposição, e parte, a principal, em futuros trabalhos nossos a serem editados.

*

* *

A Lógica é, para Hegel, em si e por si, uma solução, e única, em acto, do problema do conhecer. Pròpriamente, não analisa o conhecimento, mas o realiza, e nesse realizar revela a consciência de si mesma. Nessa afirmação, Hegel declara seu afastamento das posições dos lógicos, que a transformam num *organum* de conhecimento, independente, que se projeta ante o seu objecto, quando, para êle, é ela o objecto de si mesma, e se estructura por diferenciações, que apenas afirmam a identificação final com o acontecer da idéia.

Por isso, sendo a lógica, para Hegel, a ciência da Idéia, não é a do pensamento considerado apenas como formal, mas como totalidade das determinações deduzidas dialècticamente. "Mas, para penetrar na essência do pensamento, devemos primeiro tratar de caracterizá-lo em sua oposição e diferença, em face dos outros modos cognoscitivos do espírito: a percepção sensível e a representação. Quanto à primeira, ou em outras palavras, aos objectos que por meio dela se apreendem, diz Hegel que se acredita explicá-los suficientemente, referindo-os às suas origens externas e ao órgão que os percebe: as sensações. Mas o instrumento, que por si basta para explicar o objecto da percepção sensível, é sempre o individual; e como o individual se encontra necessàriamente em determinadas conexões com os outros objectos, também individuais, uma das características fundamentais do sensível será exterioridade recíproca, quer dizer, sua essencialidade tempo-espacial, desde que suas primeiras formas abstractas sejam a justaposição e a sucessão". (Virasoro).



"A reflexão é a actividade do pensamento aplicando-se aos objectivos, e seu produto é o universal; e êste universal é o que constitui o próprio fundamento (Grund), a essência íntima e a realidade do objecto" (Enciclopédia, pág. 55).

"Mediante a reflexão, opera-se uma mudança no modo em que os objectos estão; primeiro na sensação, na intuição ou na representação, e se mostram ao nosso espírito. E só por esta mudança é que sua verdadeira natureza se revela à consciência" (idem pág. 56). "A Lógica, pois, coincide com a metafísica, que é a ciência das coisas dadas no pensamento, o qual, por isso mesmo, expressa a essência das coisas". (Idem, pág. 59).

A objectividade não está apenas nas coisas externas, mas também nos pensamentos, e êstes, em sua objectividade, são objectos da Lógica. Não é uma mera análise do pensamento subjectivo, como procede por exemplo o idealismo transcendental, pois considera os pensamentos não como meras formas, mas como conteúdos da realidade em si.

Caracterizam-se, assim, no pensamento, a objectividade e a universalidade.

"O pensamento, que não produz mais que determinações finitas e que nelas se move, chama-se inteligência no mais genuíno sentido da palavra. Mas, se aprofundarmos um pouco, veremos que a finitude das determinações conceituais se produz de duas maneiras: uma, enquanto são meramente subjectivas e estão em oposição permanente com o seu objecto; outra, enquanto por seu conteúdo limitado, tais determinações se contradizem entre si, e muito mais com o absoluto" (Idem, pág. 60).

Se considerarmos o conceito apenas em si teremos a lógica de Aristóteles; se o considerarmos em sua relação com o absoluto, ou como parte, ou momento no devir da Idéia teremos a posição hegeliana.

A primeira constrói o princípio de identidade, que apenas revela uma lei do intelecto abstracto, salienta Hegel.

"A forma da proposição (A = A, do princípio identidade) desde logo se contradiz a si mesma, pois tôda proposição promete uma diferença entre sujeito e predicado, e esta não realiza aqui o que promete por sua forma. Mas é de notar, especialmente, que ela é negada pelas outras leis do pensamento, que procedem diferentemente. Quando se afirma que o princípio de identidade não pode ser provado senão que a consciência lhe presta sua adesão e que a experiência, à tal suposta experiência é preciso opor a experiência universal de que nenhuma

consciência pensa, nem tem representações, etc., nem sequer fala, segundo esta lei; e que nenhuma existência, qualquer que seja ela, existe segundo ela. O falar, segundo esta pretendida lei da verdade (um planeta é um... planeta; o magnetismo é... o magnetismo; o espírito é... o espírito), passa, com plena razão, como uma falar estúpido, e essa, sim, é que é uma experiência universal. A escola na que só tinham valor estas leis, com sua lógica em que eram expostas a sério, perdeu há muito tempo crédito, tanto ante o bom senso como ante a razão" (Enciclopédia, pág. 203-204) (1).

A contradição é a mola interior de todo pensamento, como o é de tôda natureza, e é ela que o leva a superar suas limitações. A luz afirma-se pela obscuridade. O pensamento não pode deter-se em si, como o faz a lógica formal, mas sim deve ser considerado como dialéctico, que não se encerra no círculo fechado da sua identidade, mas segue além, revelando sua universalidade, não no sentido de uma idéia vazia, como se atribui à concepção platônica, mas como momento constitutivo de uma organização sistemática totalizadora; não como arquétipos ideais, estáticos e imutáveis, como se costuma dizer (e sobretudo o fazem aquêles que se consideram discípulos, tanto os da direita como os da esquerda), aos quais a realidade do devir deveria conformar-se, mas como o próprio devir infinito, que é desenvolver-se do Espírito, de todo o universo e que, fundados nesse devir, adquirem os pensamentos significação e valor de realidade objectiva.

É para Hegel abstracta tôda tomada de posição do espírito que separa arbitràriamente da concreção qualquer elemento, que dela participa, para considerá-lo apenas à parte, não devolvendo-o à concreção a que pertence. A dialéctica hegeliana é, assim, uma lógica da concreção e não da abstracção.

"A verdade é concreta, proclama êle, é totalmente dialéctica; por isso o juízo lógico é uma forma imprópria para expressar o concreto; unilateral, e por isso, falso" (idem pág. 31).

A Ontologia, como região da metafísica, é a disciplina das determinações abstractas do ser. E o abstractismo da razão leva à identidade. Mas tôdas as coisas se contradizem, exclama Hegel; esta é a lei suprema da razão, como a lei suprema que rege

(1) Na verdade, Hegel jamais compreendeu bem o sentido formal do princípio de identidade. Em "Filosofia Concreta", estudamo-lo sob seus verdadeiros aspectos. O que Hegel diz aqui também já o diziam os escolásticos, e êstes não compreendiam a identidade dêste modo.



o universo. Essa contradição não coloca uma impossibilidade ao pensamento humano. Ao contrário, estimula-o a vencer, a penetrar no âmago de todo o existir, para nêle descobrir as leis que o regem.

Erra o empirismo racionalista quando considera as representações como os conteúdos fundamentais do conhecer. A generalidade seria alcançada inductivamente. Mas, para Hegel, a universalidade é expressada em acto, no indivíduo. O pensamento não é uma mera acção abstractiva e generalizadora, mas também captadora da realidade da universalidade objectiva.

Nossas formas, que modelam a realidade, não são meras formas *a priori* no sentido kantiano, como já expusemos em "Filosofia e Cosmovisão", mas conteúdos da própria realidade.

Depois dêste longo discurso introdutório do pensamento hegeliano, estamos habilitados a estudar a sua dialéctica. Reconhecer que o pensamento hegeliano é difícil, não seria nenhuma novidade. Há pensamentos fáceis, expressados com facilidade; outros porém, como o de Hegel, exigem uma acuidade atencional das maiores, escapando fàcilmente aos que não se propõem examiná-lo com tôdas as suas fôrças intelectuais. Procuramos sintetizar, da filosofia hegeliana, aquêles pontos que são imprescindíveis para a compreensão nítida da sua dialéctica, cuja influência sôbre as posteriores é tão importante. Podemos prescindir do estudo de Hegel, mas não teremos uma visão clara do desenvolvimento histórico da dialéctica se não nos debruçarmos sôbre o seu pensamento. Esta a razão por que não podíamos deixar de fazer tal exposição. E sobretudo a tal somos levados devido à deturpação geral do pensamento hegeliano, apresentado como um idealismo impenitente, como é geralmente descrito pelos que se dizem seus discípulos.

TEMA III

## ARTIGO 3

# PROBLEMÁTICA DO CONHECIMENTO EM HEGEL

Todo acto de conhecimento é também um acto de *recusa* porque repele, virtualiza, como já vimos. (Actividade opositiva do conhecimento que se torna às vêzes negativa, quando despoja o ente da presença do oposto).

O pensamento é sempre a negação do que temos ante nós, dizia Hegel. (Aqui pensamento é tomado como o que *pensamos*, medimos: o captado de algo através da actividade psíquica do acto de pensar).

Considerava Hegel o pensamento como acto de pensar. Êle não o distinguia claramente do pensamento, como o que podemos captar das relações entre as tensões.

Essa distinção nos leva a afirmar que tudo é pensamento, porque tudo é medível, mensurável, ponderável, etc., sempre que consideremos tais conceitos em seus aspectos quantitativos e qualitativos, e não apenas unilateralmente, como é comum fazer-se.

Desta forma, o acto de pensar, repetimos, é uma actividade, ora afirmadora, ora opositora, ora negadora, mas sempre afirmativa, pois negar é apenas recusar presença de um predicado.

No acto de pensar, *aceitamos* tais ou quais pensamentos, e recusamos tudo quanto se lhe oponha ou o negue, conforme os casos. Todo conhecimento é um actualizar e um virtualizar simultâneo, que só a dialéctica pode concrecionar num conhecimento global.

Os valôres, que são construídos como conceitos transcendentais, isto é, seriados como tais, são sempre polares, como o são todos os epítetos que o homem constrói. Também o são todos os conceitos construídos sôbre a actividade, que sempre exige uma actividade contrária, polar, para afirmar-se.

A polaridade dos conceitos, que na filosofia nos aparece em sinonímia e antonímia, já nos revela a actividade alternadora



do espírito humano, que se enquadra perfeitamente na lei universal da alternância (fluxos — refluxos; positivo — opositivo, etc.).

Quando conhecemos o conteúdo dêsse conhecimento é um pensamento que afirmamos num acto positivo de afirmação, e recusamos seu contrário, por outro acto positivo, mas de recusa.

Ao afirmarmos um valor, por exemplo, virtualizamos o contrário, e nosso acto de "negação" não implica aniquilamento dêsse valor, que pode actualizar-se em outras circunstâncias para nós, ou actualiza-se para outrem, simultâneamente, quando nós o virtualizamos.

O bem de uns pode ser simultâneamente o mal de outros.

Nesse caso, a afirmativa de um valor positivo não impede a afirmativa de um valor opositivo, simultâneamente. E quem afirma o positivo não pode recusar peremptòriamente a afirmação da positividade do valor polarmente contrário.

Assim, no conhecimento, em geral nossas afirmações, tais ou quais, não impedem afirmações contrárias, embora pensemos diferentemente, e não o desejemos no maior número de vêzes.

Dentro de uma unidade, só podemos fazer afirmações excludentes, como já vimos, quando afirmamos a existência ou não de uma tensão, isto é, quando consideramos ontològicamente a sua onticidade, como já vimos e provamos.

O que recusamos no conhecimento, e virtualizamos, é comum considerarmos inexistente, como *nada*, negativo portanto, e não opositivo, porque o que é opositivo já tem posicionalidade, embora antagonista.

O acto negador do pensamento, como acto de pensar, e do pensamento tomado enquanto pensamento, como faz a Lógica formal, é sempre despojador, o primeiro na sua actividade abstractora, despojando o segundo do que lhe é contrário pela actividade do primeiro.

Desta forma, a contradição já está na própria actividade negadora, recusadora do espírito, como no próprio pensamento que se afirma, negando, recusando.

Engendram assim o negativo, o que é de outro e não dêles.

"A negação é assim mediadora de sua própria destruição; ela afirma um "falso infinito", apenas um sempre "além de...", "um outro que o mesmo". Tais pensamentos são hegelianos.

Que a negação atui como meio de destruição, não é difícil aceitar-se, porque ela coloca a positividade do que contradiz o

afirmado, e levará o homem, pela acção dialéctica do espírito, a achar o contrário e afirmá-lo depois, destruindo, finalmente devido à unilateralidade imanente, a primeira posição que era falsa por ser exclusiva. (Fluxos e refluxos das idéias através dos tempos, que ora afirmam um aspecto, ora são negadas pelos partidários do que foi recusado, os quais, por sua vez, são combatidos pelos primeiros, num eterno embate de antagonistas, que o são, por tomarem posições unilaterais).

O "falso infinito" é o infinito quantitativo, o infinito potencial da matemática quantitativa, que sofre, como diríamos nós, a actualização exagerada da extensidade. É o infinito no tamanho, quando, para Hegel, o verdadeiro infinito é aquele que não tem finitude, não tem limites quantitativos nem qualitativos. Mas a negação é um recusar o "além de...". Mas é por sua vez a afirmação, não da actualidade dêsse além de..., mas de sua virtualidade ou de sua negação. Ao actualizarmos êsse "além de..." virtualizado, encontramo-nos em face do antagonismo das idéias. (A história de tôdas as idéias nos revela claramente êsse monótono proceder).

Dessa forma, a negação actua como mediadora da destruição de si mesma. O ultrapassamento dessa situação é a Aufhebung (síntese unificadora), que reúne os extremos, afirmação e negação, numa nova tensão afirmativo-negativa.

Mas esta, por tomar um aspecto qualitativo diferente, pois inclui o polar numa visão global, actua outra vez por negações e afirmações, continuando o ciclo.

## AS CATEGORIAS HEGELIANAS

Para compreendermos devidamente a dialéctica hegeliana, cujas bases fundamentais oferecemos nas páginas anteriores, precisamos estudar algumas das suas categorias.

Para Hegel, as categorias são conceitos puros, universais e concretos.

Não são intuídas sensìvelmente, nem representações, como o considera, por exemplo, Husserl. São conceitos puros, não realizados através da abstração feita sôbre os dados dos sentidos, como o são os conceitos mesa, livro, etc. São as categorias conceitos universais; são simples conceitos gerais como os acima citados. Não representam, porém, esquemas vazios de realidade mas a própria realidade; são esquemas concretos.



É a *contradição* a lei universal, momento interno do devir, no qual o ser e o não-ser são negados, como momentos independentes.

### *O infinito em Hegel*

Para Hegel, o infinito é o momento da unidade pura. Não é o infinito um além transcendente. Deus não pode ser concebido como separado e distinto realmente do mundo, e é através do movimento de aniquilamento, de ultrapassamento do finito, que podemos conceber o ser infinito. Para pensar a infinidade deve pensar-se no *devir*.

Na *Lógica*, Hegel distingue o bom e o mau infinito. Êste seria nada mais do que a negação indefinidamente repetida do finito, cuja actividade é a de apenas retomar à contradição, sem nunca elevá-la. O verdadeiro infinito é essencialmente o acto de transcender, no qual reconhece a Deus, idéia absoluta, pensamento que eternamente se produz e goza a si mesmo.

### *A finitude e o an-sich-sein*

Para Hegel, surge a noção de Ser, quando o pensamento toma a si mesmo, em sua imediatidade, como objecto. Para tal abstrai tôdas as determinações do fenômeno, para reter apenas, de si, o aspecto pelo qual é o ser que é. Caracteriza-se a idéia de Ser pela indeterminação fundamental, o que a leva a confundir-se com a noção de Nada.

"Em nenhuma parte, no céu e na terra, existe alguma coisa que não contenha o Ser e o não-ser" (Hegel), cuja passagem é o Devir, passagem do infinito para o finito.

Ao Ser opõe a existência (Dasein, etimològicamente ser-aí), que é totalmente determinada, sem que tal conceito exija a espacialização da existência. Como tal é essencialmente a qualidade, o fundo do real.

A qualidade, conhecida como "alguma coisa" (Etwas), é já um ultrapassamento de qualidade. O "alguma coisa" é realidade positiva, mas é essa realidade positiva, não de maneira imediata como a qualidade, mas por intermédio de limitação. O "alguma coisa" é a negação da negação; pois esta é restabelecimento da simples relação a si; mas, da mesma forma, o alguma coisa é, por esta razão, a mediação de si mesmo. Já na simples forma do alguma coisa, e da maneira mais determinada, no ser-para-si, o sujeito... a mediação de si consigo mesmo está presente; já igualmente no devir, há mediação totalmente abs-

tracta; a mediação consigo é posta no alguma coisa, tanto quanto é determinada como uma simples identidade" (Hegel).

O "alguma coisa" exige a presença de um outro ante si, e a si oposto. O "alguma coisa" é o que não é outro, e o outro é o que lhe é absolutamente exterior. É essencial ao "alguma coisa" o outro, inversamente também. Um "alguma coisa" é o outro de outro "alguma coisa".

O "alguma coisa" e o outro dão nascimento ao ser-para-um-outro (*sein-für-anderes*) e do ser-em-si (*an-sich-sein*). O "alguma coisa" pode ser considerado em si (*an sich sein*), e em seu exigir do outro. O pensamento intelectual tende a transformar o alguma coisa em relação a si mesmo (*an sich sein*) como a realidade oculta da coisa, mas êsse ser em si seria inapreensível se não se exteriorizasse. A unidade do ser-para-si e do ser-para-um-outro revela-nos que o "an-sich-sein" não se põe mais de modo imediato, mas como negação do "*Sein-für-anderes*" (*ser-para-outro*). É na categoria da determinação (*Bestimmung*) que se explica à consciência a unidade realizada do ser-em-si e do ser-para-um-outro.

"Para captar o que é por assim dizer o desenvolvimento, duas espécies de estados devem ser distinguidas. Um é o que é conhecido como disposição, poder, "*Ansichsein*" (como eu o chamo) potência, *dynamis*. A segunda determinação é o "*Fürsichsein*", a realidade (acto, *enérgeia*)" (Hegel).

O "*an-sich*" é assim o momento da possibilidade. A semente possui a árvore "*an-sich*"; essas potências latentes, quando actualizadas, passam para o estágio de "*für-sich*", isto é, ela realiza o que já era, mas não ainda determinado, só determinado no momento da actualização. Portanto, a actualização não criaria nada de novo, seria imanente a si mesma. A tomada de consciência de um estágio para outro consistiria pròpriamente na mediação. O "an-sich" corresponderia ao momento do imediato; e o "für-sich", ao momento do mediato.

No entanto, acrescentaríamos que há aqui transcendência, porque a árvore adulta não é apenas a semente desenvolvida em si, mas através de outros, e por outros. A árvore não é apenas a semente; é mais que a semente, porque nela se incorporaram outros elementos, como a razão do homem adulto não é apenas um desenvolvimento do espírito infantil, mas assimilado de outras contribuições da experiência.

*
* *



As categorias, para Hegel, são concebidas pelo entendimento como alguma coisa de estável, de sólido, mas na verdade passam umas nas outras, por isso contêm o momento da mediação. Hegel insiste em chamar a atenção sôbre o movimento de mediação dentro de cada categoria, bem como salienta as formas diversas que toma êsse movimento.

Ouçamo-lo sôbre o tópico do Ser e da Essência.

"Na essência, não há mais passagens, mas relação. A forma da relação não é de antemão no Ser senão nossa reflexão; na Essência, ao contrário, a relação é a sua própria determinação. Quando na esfera do Ser, alguma coisa passa em outra, o alguma coisa desaparece. Não se dá o mesmo na Essência. Aqui não temos outra verdadeira, mas sòmente a diferença, a relação de um com seu outro. Por conseqüência, a passagem da Essência não é uma passagem, pois, na passagem das diferenças de uma na outra, as diferenças não desaparecem, mas substituem na sua relação. No ser do Não-ser, por exemplo, temos o Ser que é para si e o Não-Ser, que também é totalmente para si. Totalmente diferente é o que se dá quanto ao positivo e ao negativo. Essas categorias contêm as determinações do Ser e do Não-Ser. mas o positivo não tomou em si nenhum sentido. O mesmo se dá com o negativo. Na esfera do Ser, a relação não é senão em si; na esfera da Essência, ao contrário, ela é colocada". (VIII, p. 250).

### *A qualidade e a quantidade*

O ser indeterminado, ao determinar-se, recebe uma determinação. Essa determinação, primeira e imediata do ser, é a qualidade.

A negação desta determinação, qualitativamente, é a *qualidade pura*.

Negada essa negação (negação da negação), teremos a quantidade determinada ou qualificada: o *quantum* (quanto).

Êste é *um*, mas é *unidade e multiplicidade*, porque é discreto (tomado à parte), mas é contínuo porque quantitativo. É um, mas pode ser numerado e renumerável por partes. É extensão (grandeza extensiva) e intensidade (grandeza intensiva) ou grau.

A *medida* é a unidade dessas duas determinações.

Pela *medida*, qualificamos a quantidade e quantificamos a qualidade, e nela se dá a unidade dessas determinações contrapostas.

Concebida a quantidade como tendo um limite e uma grandeza determinada, deixa a quantidade de ser quantidade, para ser um *quantum*. O *quantum* tem a possibilidade de ser medido num número indeterminado de grandezas indeterminadas. É assim a unidade do um e do número indeterminado.

O ser é *imediato* absolutamente; não tem um meio para ser; é.

Quando *mediato* é a *essência*. A essência é a mediação, e por meio da qual o ser é. Êste livro é livro por meio de (*quo*) (mediação); êsse meio é a essência do livro. É a essência negação de tôda determinação imediata.

Na categoria da essência, o ser não é mais o ser indeterminado, abstracto, e é negado em sua totalidade.

*Identidade e diferença*

O ser privado de tôda intrínseca oposição é *idêntico*. É uma posição que se opõe à da *diferença*. O devir manifesta a unidade da identidade e da diferença, que é a *razão de ser*.

Ao reflectir a essência sôbre si mesma, temos a identidade.

Ao reflecti-la, referida a outro, temos a diferença.

Transformar a primeira em princípio último, temos o que realiza a lógica abstractista formal. Como negação da diferença é uma identidade puramente formal e abstracta. É tautológica: A = A.

Negando a identidade, surge a categoria também absolutamente abstracta da diferença absoluta.

E uma é tão infecunda como a outra.

A unidade de ambas constitui a categoria de *razão suficiente*, que é a unidade concreta da reflexão em si e da reflexão em outro.

A razão suficiente expressa que um ser tem sua determinação em outra coisa, e não considera a coisa apenas em si mesma.

E essa unidade imediata da reflexão em si e da reflexão em outro é a existência. "Ela é, portanto, a multidão determinada dos existentes como reflectidos em si, que aparecem ao mesmo tempo em outro, que são relativos e formam um mundo de dependências recíprocas e de uma infinita conexão de razões e de conseqüências. As razões de ser são também em si mesmas existências, e as existências são igualmente razões de ser e conseqüências, sucessivamente" (idem pág. 213).



*Matéria e forma*

"A matéria, como unidade imediata da existência consigo mesma, é também indiferente à determinação: as muitas matérias distintas se fundem, portanto, na única matéria que é a existência na determinação reflexiva da identidade. Ante apenas a matéria suas determinações múltiplas e distintas, e a relação extrínseca, que mostramos nela, na coisa, constituem a forma; a determinação reflexiva da diferença; mas como existente e como totalidade.

Esta única matéria, sem determinações, é também o mesmo que a *coisa em si;* só que esta é em si totalmente abstracta, enquanto aquela é em si também para outra coisa, e antes de tudo para a forma" (idem, pág. 128).

Matéria e forma são os instantes constitutivos da coisa. A matéria é o elemento existencial positivo e indeterminado; a forma, o elemento conformativo e determinante.

Simplificando: Esta maçã, sem a sua forma, seria a matéria. Esta seria indeterminada, porque é a forma que a determina. A matéria, como indeterminada, teria como sua oposição a forma, se pensada apenas em si. E não seria a coisa em si, em sentido kantiano, porque ela é outra para a forma, se esta também fôr pensada abstractamente.

*Fenômeno e realidade*

O aparecer da essência é o fenômeno. Não está assim a essência nem atrás nem além do fenômeno. A existência é o fenômeno.

A forma é o conteúdo do fenômeno. O que é interno na coisa também é externo. O fenômeno só mostra o que a coisa tem; e o que há na êssencia, mostra-se no fenômeno. O fenômeno é, em acto, a totalidade do real, e êste nada é fora da sua manifestação.

A unidade entre a essência e a existência, entre a forma e o conteúdo, o interior e o exterior, eis o que é a *realidade*.

Essa unidade não exclui as diferenças.

"... o ser é, em geral, imediatividade irreflexiva, a passagem para outra coisa. A existência é a unidade imediata do ser e da reflexão, e, portanto, o fenômeno vem da razão de ser e vai à razão de ser" (Hegel, idem, pág. 142).

*A substância*

Negadas nas coisas as determinações diferenciais, temos a *substância*. A substância é a totalidade dos accidentes, nos quais ela se revela como absoluta negatividade.

Esclareçamos: para pensarmos na substância, precisamos despojar a coisa de todos os seus accidentes. Se despojamos a maçã da sua figura, fica a matéria, mas esta ainda terá quantidade, embora não delimitada. Mas a quantidade ainda é um accidente, e despojada a matéria desta, ficaria despojada de tôdas as qualidades. Só assim teríamos a substância. Na opinião de Hegel, a substância é a totalidade dos accidentes que, naturalmente, por uma exigência do nosso pensamento separamos. Ora, a substância é que sofre accidentes (de *ad e cadere*, cair). A substância é imutável e a sua mutabilidade seria o accidental, o que acontece.

*A relação de causalidade*

Negada a substância, pondo-se-lhe em relação extrínseca, temos a relação de causalidade.

Todo conteúdo do efeito está na causa. Só no efeito, diz Hegel, é que a causa é real e verdadeiramente causa.

O efeito é outro da causa em seu transitar no devir. Mas o efeito delimita a causa, porque esta se determina no efeito. Por sua vez o efeito é determinado pela causa. Êsse mútuo determinar-se é o que Hegel chama de *acção recíproca*.

*Conceito subjectivo e conceito objectivo*

O conceito é:

1) conceito subjectivo ou formal;

2) conceito objectivo ou real (a significação conceitual em si, ou objecto);

3) a *idéia é* a unidade do sujeito e do objecto, do conceito como actividade puramente formal e intencional do eu pensante e do conceito como objecto em si.

*Os três momentos da dialéctica dos opostos*

São êles, em Hegel, os seguintes:

1) a simples afirmação — Tese;

2) a negação — Antítese;



3) a negação da negação — Síntese.

A negação é sempre positiva para Hegel, e não deve ser considerada como mera ausência.

Para Hegel, a tese não pode ser pensada com a exclusão da antítese, a matéria como negação da forma, o ser como negação do não-ser. A negação é sempre positiva.

Esclareçamos: se o existir é devir, cada posição (tese) é um tornar-se outra, uma negação pelo devir. A semente de pereira, tomada como tese, é, em si, semente de pereira, isto é, contém a possibilidade de vir-a-ser, de devir uma pereira. Mas a pereira está em potência e não em acto, portanto ainda não se determinou, é indeterminada. A determinar-se na formação da pereira, ela nega a tese; é *anti*, daí antítese, porque, ao determinar-se, deixou de ser indeterminada para ser determinada. Essa passagem da indeterminação à determinação é o devir. Realizada como pereira, é síntese (*com posição*), pois, como tal, já actualizada, ela afirma a tese (possibilidade) porque se actualizou, mas nega a tese porque não é mais indeterminada, mas determinada; afirma a antítese (a passagem), porque actualizou o devir, mas nega a antítese porque já actualizou com plenitude a possibilidade. Vê-se, assim, que a síntese é síntese, isto é, composição das duas posições, a posição tética e a posição antitética, por isso, ao afirmá-las, afirma as negações de ambas, que são positivas; portanto, a síntese é afirmação e negação. E como abre novas possibilidades, pode-se, da síntese, partir, considerando-a como tese, e ser sucedida por uma antítese, e outra síntese, e assim contìnuamente.

*Juízo negativo*

Para Hegel, o acto da imaginação transcendental é a expressão de uma actividade sintética do espírito, que realiza a unidade da apercepção transcendental e a diversidade empírica, o que a transforma num verdadeiro mediador plástico.

Reconhecendo o carácter positivo da negação, acusa os filósofos de darem um valor absoluto às categorias finitas, e de desconhecerem a imanência do infinito no finito, cujo nexo, com a aceitação da positividade da negação, fica, pois, estabelecido.

O juízo negativo, na verdade, é positivo; pois com um juízo negativo apenas recusamos uma presença. É um acto de afirmação. E foi por não considerar tal aspecto que os céti-

cos não compreenderam que a sua posição era, ainda, um afirmar; dogmática, portanto.

*

* *

Concluía Hegel que não podia o filosófo pensar sôbre si mesmo, transformando-se num objecto particular, pois necessitaria apreender o conjunto na sua relação, visto que a natureza engloba uma infinidade de relações, o que obstaculizaria definitivamente a dedução de um objecto particular, pois tal deducção exigia o conhecimento da série infinita dessas relações.

Limitada em sua actividade, a razão, que apenas pode exercê-la ao negar o finito, podia Hegel responder de maneira categórica e firme ao cepticismo, cujo êrro fundamental estava na concepção que fazia da negação, por não reconhecer, nesta, uma actividade positiva e de valor positivo.

### *O silogismo para Hegel*

O silogismo é para Hegel um acto sintético do espírito, a passagem do individual no universal, ou do universal no individual, em que o meio têrmo funciona como meio de passagem. As próprias coisas são silogismos, e o raciocínio silogístico é apenas uma captação por parte da consciência do movimento do individual no universal, ou do universal no individual (1).

Apoiados no texto hegeliano que diz: "*Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig*" (o que é racional, é real, o que é real é racional), querem muitos acusá-lo de panlogista. Mas Hegel já se defendera de tais ataques. E Haering expôs claramente o sentido de tais têrmos hegelianos, que têm sido usados e abusados para justificar também tôdas as violências da história.

Assim:

"Wirklich" significa activo, eficaz, sólido, constante, o efectivo, como já expusemos.

(1) Em nossa obra, de próxima publicação, "A Lógica de Hegel", reexpomos as suas idéias fundamentais, tornando mais claras certas pasagens que são *intencionalmente obscuras*, por parte de Hegel.



"vernünftig" é a lei vital profunda, pela qual tôda verdade se afirma; o que não é verdade desaparece.

Só é real, efectivo (wirklich), o que é actividade criadora, o que é racional (vernünftig).

Para Hegel, tôda coisa é tensão criadora, e todo conjunto do real se resolve numa totalidade ideal, que é a actuação do absoluto.

Esta passagem de Hegel nos mostra bem claramente o seu pensamento tantas vêzes deturpado.

"Chama-se "trágica" uma infelicidade, a morte que abate um indivíduo cheio de dignidade. Falamos assim a propósito de um sofrimento inocente, de uma injustiça contra um indivíduo; diz-se assim de Sócrates, que foi condenado à morte injustamente, e que isso é trágico. Contudo, um sofrimento inocente não é uma desgraça racional. A desgraça não é racional senão quando produzida pela vontade do sujeito, por sua liberdade. Seria ainda necessário também que sua acção e sua vontade fôssem infinitamente justificadas, éticas: o homem deve assim ser devedor a si mesmo de sua desgraça; impõe-se seja o poder que se opõe a esta liberdade igualmente justificado de um ponto de vista ético, e não um poder natural, ou o poder de uma vontade tirânica. Em face de todo homem, a morte natural é um direito absoluto, mas é sòmente o direito exercido sôbre êle pela natureza. No verdadeiro trágico, é necessário que as potências em colisão sejam dois lados justificados, éticos" (Hegel, XVIII, p. 48). Vê-se, portanto, que não é a justificativa de qualquer brutalidade na História.

O efectivo (*wirklich*) é o que não se deixa levar pelas circunstâncias e os acontecimentos. O efectivo é activo e contém em si mesmo suas possibilidades. A existência nunca esgotará a totalidade de suas virtualidades.

A possibilidade não é para Hegel algo latente, puramente interior, mas apenas a indeterminação do ser que, em seu desenvolvimento imanente, realiza-se numa passagem no outro. Em contacto com outros, o ser se enriquece de novas determinações, pois a substância do ser é constituída pelas relações que mantém com os outros. O pensamento hegeliano do universo consiste em concebê-lo como funções (relações de relações, que se engendram a si mesmas, sem a necessidade da idéia de um suporte sólido).

Hegel define o efectivo (wirklich) como a unidade do real (Realität) e do possível, o que coloca o absoluto, não como

ser, mas como devir. O efectivo é êsse momento tensional entre o possível e o real.

Desta forma, o concreto é, para Hegel, não um substracto imóvel, mas o próprio devir. O sentido dêsse devir é a grande tarefa do filósofo, afirma Hegel, e tal se dá quando descobre o carácter positivo da negação.

Na *Enciclopédia*, procura Hegel integrar a natureza no interior da idéia. E caberá ao homem a realização da passagem do infinito ao finito, pela acção da liberdade, que se afirma a si mesma.

A eternidade, que procura, é imanente ao tempo; a eternidade do instante, a reconciliação do relativo com o absoluto.

Acusado de panlogismo, apoiado no texto "was vernünftig ist, das wirklich usw...", Hegel defende-se mostrando que o *Logos* é apenas um momento particular do real, mas supra-racional.

A razão raciocinante (*Verstand*), diz Hegel, nega-se a si mesma. A razão (*Vernunft*) contém no interior de si mesma o momento da oposição. Classifica assim de místico (de oculto) tudo o que é racional (*Vernünftig*), o que não indica fôsse incompreensível, mas apenas acima da razão raciocinante (*Verstand*).

"Quando em nossos dias se fala em místico, tal é considerado como tendo uma significação idêntica a segrêdo e incompreensível, e êsse segrêdo e êsse incompreensível são, então, olhados, segundo a diferença de cultura e do modo de sentir, de um lado como o que há de pròpriamente verdadeiro, mas de outro, como superveniente da superstição e da ilusão... Os que reconhecem o místico como o que há de mais verdadeiro, consideram que êste é alguma coisa simplesmente secreta, e expressam então, por sua parte, que o pensamento tem sòmente a significação da identidade abstracta, e que, por isso, para alcançar a verdade, é necessário renunciar ao pensamento" (Hegel).

*
* *

Não podemos deixar de reconhecer que a dialéctica hegeliana oferece grandes dificuldades. Mas, no decorrer dêste estudo, quando dos temas principais, muitos dos aspectos mais



obscuros do seu pensamento se tornarão claros, pois, ao tratar da dialéctica moderna, teremos de considerar o papel representado por Hegel. Da divisão dos seus discípulos em hegelianos da direita (que escolheram o idealismo subjectivo), e em hegelianos da esquerda (que escolheram o realismo), desdobrando assim o seu pensamento concreto e dialéctico, em duas posições abstractas, por serem unilaterais, surgiram muitas dialécticas, bem como estudos mais acurados dos seus temas. E se alguns foram esclarecidos, outros foram obscurecidos e falseados pela intromissão do pensamento positivista do séc. XVIII, e pelo pensamento materialista, ambos tomadas de posição abstractas, como também pelo exagêro idealista, que caiu no abstraccionismo oposto.

É o que salientaremos a seguir na ánalise das outras correntes principais da dialéctica, até que possamos, no fim dêste livro, oferecer uma dialéctica metodológica, com o aproveitamento do que há de melhor em tôdas, e sirva de instrumento para análises e estudos.

*
* *

Depois de Hegel, conheceu a dialéctica um desenvolvimento extraordinário. O mundo da realidade não é um mundo fixo, um mundo imutável, um mundo invariante, mas um mundo de transformações, movimento, variações, mutações. A dialéctica penetra neste mundo, examina as contradições e oposições que oferece a existência. Porém a dialéctica não só penetra neste terreno, mas também no das idéias. Examina-as, verifica como se formam, como se transformam, como sofrem as influências dessas mutações, como implicam também seus opostos e suas contradições. A dialéctica toma assim na actualidade um sentido muito vasto, porque, por meio dela, nos é permitida a análise, não só da existência dos objectos reais, como também das idéias, enquanto idéias, e do processo psicológico que as acompanha.

Também a dialéctica considera a natureza como um conjunto de factos que se ligam, que se compenetram, que se interactuam, que se vinculam, que se coordenam. Examina a formação das abstracções, dessas separações feitas do acontecer universal, não para considerá-las como isoladas, mas para ligá-las, analisá-las, e compreender o porquê de sua formação e o destino que lhes está reservado.

A Dialéctica Geral, como a entendemos, é também uma verdadeira lógica da existência, a lógica do que está aqui e agora (*hic et nunc*), é a lógica da natureza, das coisas, dos corpos, do que se dá no tempo e no espaço, como os factos da psicologia, mais temporais, e os que são os objectos das ciências naturais.

Não pretende, como julgam muitos, substituir a Lógica Formal, que é uma lógica de abstracções e de objectos intemporais, ideais, nem tampouco quer derruí-la. A Dialéctica não pretende êsse papel destruidor, mas apenas completar o que falta à Lógica Formal, fortalecê-la, ampliá-la, permitir que ela invada outros terrenos, completando-a. Ingressando no terreno dos contrários, dos opostos, das contradições, é também uma lógica das antinomias, dos choques, dos embates. Procura descobrir-lhes as leis próprias, mostrar a legalidade que se dá entre os factos, observar o universo como um todo, examinar a formação das idéias, analisar o que afirmam e o que simultâneamente negam, o que actualizam e o que virtualizam, o que acentuam e o que inibem.

**TEMA IV**

ARTIGO 1

## DIALÉCTICA MATERIALISTA E HISTÓRICA

A doutrina de Karl Marx (1817-1883)) foi caracterizada como "materialismo histórico" e "materialismo dialéctico", por Engels (1820-1895), seu discípulo e colaborador. Não é possível estudarmos a dialéctica do materialismo marxista, sem que antes façamos uma rápida análise dos fundamentos do "materialismo histórico".

Marx foi, na juventude, hegeliano. Após a morte de Hegel, os discípulos se separaram em diversos campos. Marx, posteriormente, integrou o movimento da "esquerda hegeliana", caracterizando-se, a pouco e pouco, pela construção de uma doutrina própria, fundada nos princípios da concepção socialista, então já delimitada em seus contornos e aspectos. Para caracterizá-lo, temos de classificá-lo antes de tudo como anti-idealista.

Na crítica ao idealismo, sua posição é diametralmente oposta ao cânone que afirma a prioridade do espírito sôbre a matéria, para aceitar o da prioridade da matéria sôbre o espírito. Tôda a luta de Marx (e isso deve ser notado principalmente) é uma luta contra o idealismo, e não contra o espiritualismo.

A metafísica por êle combatida é a metafísica idealista. Posteriormente, nos seguidores do marxismo, encontramos sempre a confusão entre a metafísica idealista-subjectiva, com a metafísica em geral.

Não se interessou Marx em resolver os grandes problemas da metafísica, mas sim em estudar as grandes leis da evolução humana, as leis da história. Ao idealismo dos hegelianos da direita (por êle julgado como o de Hegel), que afirmava dirigirem as idéias o mundo, opôs as condições econômicas que condicionam aquelas. Estas constituem a estructura essencial das relações humanas, e sôbre elas, as ideologias formam a superestructura. Esta, pelo menos, é a doutrina de Marx da fase verdadeiramente "marxista", e são as suas idéias da fase da

"Ideologia Alemã", um dos seus melhores livros e dos menos conhecidos por seus melhores seguidores. Citemos Engels:

"E... e percebeu-se que a história inteiramente não é mais que a história das lutas de classe; que essas classes sociais que se combatem são, em cada momento, o produto das relações de produção e de troca, numa palavra, das relações *econômicas* da época, que é cada vez a estructura econômica da sociedade que constitui a base real, permitindo explicar, em última análise, tôda a superestructura das instituições políticas e jurídicas, assim como os modos de pensar religiosos, filosóficos, e outros de cada período histórico. Desta forma, o idealismo foi expulso de seu último refúgio, a concepção da história: uma concepção materialista da história se impunha; o caminho estava âberto para explicar a consciência dos homens pela sua maneira de viver, em vez de explicar, como até então se fazia, a maneira de viver por sua consciência".

Para o marxismo, as condições econômicas, que formam a estructura social, fundamentam a superestructura, a política, a religião, a arte, a filosofia, etc. Não nega, porém, que a superestructura não exerça sua acção sôbre a estructura, mas o econômico é sempre o decisivo.

Como bem o dizia Engels, "os filósofos interessaram-se apenas em *interpretar* o mundo de diferentes maneiras, mas trata-se agora de *transformá-lo*". Tais palavras, mais claramente que outras, expressam o sentido da doutrina materialista histórica, que desejando ser científica, aspira ao que a ciência aspira: à acção.

O marxismo não é uma filosofia contemplativa ou puramente especulativa, mas uma filosofia de acção. E essas palavras de Sidney Hook são expressivas: "O marxismo, enquanto teoria e prática da revolução, é a teoria da classe do proletariado. Nesse sentido, ela é teoria "parcial" ou "partidária", sem deixar de ser uma expressão objectiva dos interêsses do proletariado".

É assim uma doutrina revolucionária. Mas, se dissemos que o marxismo lutou contra o idealismo, no terreno sobretudo social e da história, como o positivismo lutou no terreno da ciência e da filosofia, Marx e Engels, como Lenine, o discípulo mais famoso, foram materialistas, muito embora (como diz Lenine) êles "sublinharam mais a *dialéctica* que o *materialismo* e, tratando do materialismo histórico, insistiram mais sôbre o lado histórico que sôbre o lado materialista".



Apesar de ter Engels afirmado que "o pensamento e a consciência são um produto do cérebro humano", os marxistas tomam tôdas as cautelas para não serem confundidos com os materialistas mecanicistas, tais como Feuerbach, Büchner, Vogt, e defendem a concepção do *materialismo dialéctico* que afirma sobretudo a *anterioridade da matéria* sôbre o espírito, como bem o salientou Lenine.

Quanto à dialéctica, a obra de Marx é pequena. Foi Engels quem posteriormente realizou melhores trabalhos, que fixam as suas linhas mestras.

Já vimos que, para Aristóteles, a matéria é passiva e inerte, mera *potência* (como possibilidade), à qual a forma dá-lhe a estructura.

A própria física clássica seguia essas pègadas, quando começaram a afirmar os físicos que a matéria era essencialmente dinamismo e movimento: "*O movimento é o modo de existência da matéria, a maneira de ser da matéria.* Nunca, em qualquer parte, houve ou haverá matéria sem movimento. Movimento no espaço, movimento mecânico das massas menores sôbre cada um dos corpos celestes, vibrações moleculares sob forma de calor, de corrente elétrica ou magnética, análise e síntese químicas, vida orgânica, eis numa ou noutra dessas formas de movimentos ou diversas ao mesmo tempo, que se encontra cada átomo de matéria no mundo, em cada momento dado... A matéria, sem movimento, é também inconcebível, como o movimento sem matéria. Imaginar um estado da matéria sem movimento, é, por conseguinte, uma das idéias mais ôcas e mais insípidas que existem, um puro "pesadêlo febril" (Engels).

Vimos que, para Hegel, o processo dialéctico, que chamamos de objectivo, é apenas um trabalho da idéia exteriorizada no mundo; para os marxistas, o mundo material existe independente de todo espírito, e é, na matéria como tal, que se vão realizar a tese, a antítese e a síntese, as quais são provisórias, e marcam os pontos de partida para novas teses, antíteses e sínteses.

"Meu método dialéctico não difere sòmente quanto ao fundamento do método hegeliano; êle é o contrário direto. Para Hegel, o processo do pensamento, do qual êle faz, sob o nome de idéia, um processo autônomo, é o criador da realidade que nêle é apenas um fenômeno exterior. Para mim, o mundo das idéias é apenas o mundo material, transposto e traduzido no espírito humano".

"A mistificação, à qual a dialéctica desemboca em Hegel, não impede em nada essa filosofia de ter sido a primeira a expor, de maneira completa e consistente, as formas gerais do movimento. É preciso virá-la, se queremos, no seu bojo, descobrir o núcleo racional" (Marx).

(Vê-se claramente que Marx entendera Hegel às avessas, julgando o real-idealismo hegeliano pela bitola dos hegelianos da direita).

Para Marx e para Engels, a dialéctica hegeliana "estava de cabeça para baixo". Era preciso firmá-la sôbre os pés. Esta a obra da dialéctica marxista que se torna, assim, "a ciência das leis gerais do movimento, tanto do mundo exterior como no do pensamento humano", como a definiu Engels.

TEMA IV

ARTIGO 2

## ANÁLISE DO MARXISMO

Examinemos as principais teses dêsse pensamento, segundo exposição feita por Stalin em "Materialismo dialéctico e o materialismo histórico".

"O materialismo filosófico marxista é caracterizado pelos traços fundamentais seguintes:

a) Contràriamente ao idealismo, que considera o mundo como a incarnação da "idéia absoluta", do "espírito universal", da "consciência", o materialismo filosófico de Marx parte dêsse princípio que o mundo, por sua natureza, é *material*, que os múltiplos fenômenos do universo são os diferentes aspectos da matéria em movimento; que as relações e o condicionamento recíprocos dos fenômenos, estabelecidos pelo método dialéctico, constituem as leis necessárias do desenvolvimento da matéria em movimento; que o mundo se desenvolve conforme as leis do desenvolvimento da matéria, e não tem necessidade de nenhum "espírito universal".

Analisemos: Para os marxistas, idealismo e metafísica são sempre idênticos, mas sucede que tanto metafísica como idealismo não são o que êles julgam ser. Fazem da metafísica, como do idealismo, duas caricaturas. O que entende, por exemplo, Hegel por idéia absoluta já vimos nas páginas antecedentes, bem como o que sejam o espírito universal e a consciência. Além disso, o idealismo é uma corrente que possui diversas modalidades com distinções muito nítidas, de difícil inclusão numa síntese, a qual, dialècticamente, seria apenas uma abstracção do idealismo, pois as diferenças devem, por sua vez, ser consideradas. Englobar sob o nome de idealismo o que não é pròpriamente idealismo, mesmo formalmente considerado, não é proceder dialècticamente, porque nem todo idealismo é o que Marx pensou, Lenine e Stalin repetiram, e os marxistas apregoam.

Nem o é o idealismo nem o é a metafísica Se os marxistas, em vez de desprezarem o pensamento metafísico estudassem-no cuidadosamente (e a dialéctica tem uma ética como também a tem a ciência — que consiste em balancear os aspectos opostos, e polarmente valorativos de uma doutrina, para sopesá-la, compensá-la, e captar as diferenças numa visão sintética), teriam uma outra visão da metafísica como do idealismo, que os levaria a uma análise mais séria e também mais valiosa para a dialéctica, sem perigo de destruí-la, nem necessidade de falsificar o pensamento alheio para justificar o próprio.

A redução do mundo à matéria, conceito hoje equívoco para a filosofia, mas que para o marxista "*é o substracto de tôdas as transformações que se verificam no mundo*". (Marx e Engels "A sagrada família" cap. VI, 3.º), é ultra metafísica.

"*O movimento é o modo da existência, a maneira de ser da matéria* (*Engels "Anti-Duhring", pág. 54*).

E que os múltiplos fenômenos do universo sejam os diferentes aspectos da matéria em movimento, também com tal concordam muitos idealistas; que as leis da "matéria" surjam do relacionamento não seria novidade para muitos idealistas; e que o mundo também se desenvolve segundo essas leis, também não discordam muitos outros, e quanto ao espírito universal, compreendem bem muitos, que é êle construído dessas leis, cujo rigor revela escolha, intelecção (*inter-lec*, escolher entre, intelecto), pois elas se dão dêste modo e não de outro, e são ora dêste ora daquele, mas revelando uma ordem que permanece, e que nos é possível, por nossa vez, também *captar entre*, isto é, intelectualmente. A oposição marxista, até aqui, é a *certo* idealismo. A leitura cuidadosa dos autores idealistas, por parte dos marxistas, ser-lhes-ia proveitosa para evitar tais afirmações ingênuas.

"b) Contràriamente ao idealismo, prossegue Stalin, que afirma que só nossa consciência existe realmente, que o mundo material, o ser, a natureza, não existe senão em nossa consciência, em nossas sensações, representações, conceitos, o materialismo filosófico marxista parte do princípio que a matéria, a natureza, é ser, é a realidade objectiva existente, fora e independente da consciência: que a matéria é um dado primário, pois é ela a fonte das sensações, das representações, da consciência, enquanto a consciência é um dado segundo, derivado, pois é o reflexo da matéria, o reflexo do ser; que o pensamento é um produto de matéria quando esta atingiu em seu desenvolvimento um alto grau de perfeição: — mais claramente, o pensamento é o produto do cérebro, e o cérebro, o órgão do pensamento : não se poderia, por conseguinte, separar o pensamento da matéria sem cair num êrro grosseiro".



Analisemos: o mesmo que dissemos no tópico a, poder-se-ia dizer aqui. Os marxistas englobam num só título, formalisticamente, como idealismo, o subjectivo e o concreto, sem compreender que há diferenças entre real-idealismo e ideal-realismo, e entre os próprios idealistas.

Nem o próprio Berkeley, que é tão citado pelos marxistas, pensava assim. Basta que se leia sua obra para se verificar que o imaterialismo de Berkeley não nega a existência do mundo exterior, que é diferenciado do mundo objectivo, porque já está relacionado com o espírito humano, portanto, por êste modelado. Salvo o exemplo de Berkeley, em parte, poucos são os filósofos idealistas (e realmente aqui os menores), que aceitariam essas afirmações que lhes emprestam Stalin e os marxistas.

A existência do mundo exterior não é negada pelos idealistas em geral, apenas o que dizem é isto: o mundo exterior é objectivado pelo sujeito. Essa objectivação é uma forma intelectualizada pelo nosso conhecimento, que é selectivo. Por isso, o mundo objectivo (que não deve ser confundido com o mundo-exterior), não é em tôda a sua realidade, enquanto representação mental, e é uma construção da consciência humana. Conhecer o mundo exterior em sua plenitude é por uns racionalmente negado, pois é conhecido apenas dentro dos esquemas abstractos que a razão constrói ou os da intuição, etc. Neste ponto, há ainda divergência entre os idealistas e seria longo enumerá-las. No entanto, todos, sem excepção, estão de acôrdo que os reflexos da matéria são por sua vez modelados pelo espírito, isto é, que os esquemas, que o homem formou, modelam seu conhecimento, como até o reconhecia em parte, é verdade, o próprio Marx, ao saber e ao afirmar que as perspectivas de classe modelam a visão dos factos, e também por reconhecer que a supra-estructura influi no conhecimento da infra-estructura.

Também não reconhecem em geral os idealistas que o pensamento possa explicar-se apenas como um acto cerebral, reduzindo assim o psicológico ao biológico, o que levaria fatalmente a ser reduzido ao físico-químico, e a cair no mate-

rialismo mecanicista, o que Marx sempre teve o cuidado de evitar. Nessas condições, o materialismo marxista não deve ser confundido com o materialismo vulgar. O pensamento é um producto de relacionamentos de ordem qualitativamente diferentes dos da biológica.

Realmente, Engels, em alguns momentos, caiu na interpretação vulgar, mas quanto a Marx, o mesmo já não se dá. Essa interpretação do psicológico através do biológico é uma explicação, que as análises da filosofia já desautorizaram totalmente, e a própria ciência, através dos seus homens de maior valor, também desautoriza. A matéria pode, e já o é compreendida, como um *modo* de ser, e não apenas como o único ser, o que nos levaria, aceitando esta última posição, a cair numa visão absolutista e pouco dialéctica do universo.

"c) Contràriamente ao idealismo, que contesta a possibilidade de conhecer o mundo e suas leis: que não crê no valor de nossos conhecimentos; que não reconhece a verdade objectiva, e considera que o mundo está cheio de "coisas em si", que não poderão nunca ser conhecidas da ciência, o materialismo filosófico marxista parte dêste princípio que o mundo e suas leis são perfeitamente cognoscíveis; que nossa consciência das leis na natureza, verificada pela experiência, pela prática, é um conhecimento válido, que tem a significação de uma verdade objectiva; que não há no mundo coisas incognoscíveis, mas ùnicamente coisas ainda desconhecidas, as quais serão descobertas e conhecidas pelos meios da ciência e da prática".

Analisemos:

Aqui também as mesmas palavras anteriores serviriam. O idealismo, que contesta a possibilidade de conhecer a "coisa em si", é certo idealismo. Mas aqui estaríamos em face de um problema, o de conhecer. É preciso saber se há limites ou não. Segundo o marxismo, também os há. Ao contrário ter-se-ia de aceitar a possibilidade de um conhecimento total pelo homem, conseqüentemente absoluto. Ora, tal não poderia ser afirmado *a priori*, senão como possibilidade apenas, porque conhecer será sempre um relacionar-se, o que os marxistas não poderiam deixar de reconhecer, e êsse relacionar nunca se tornaria um absoluto, senão formal. Além disso, um conhecimento deve ser distinguido se é intelectual-racional ou intelectual-intuitivo, se é sensório-motriz, se é prático, o que condiciona a heterogeneidade do conhecimento. Vê-se desde logo, que um conhecimento concreto e absoluto levaria a uma identificação absoluta, uma fusão total entre sujeito e objecto,



entre o que conhece e o conhecido. Ora tal posição fugiria às normas da dialéctica marxista. Entretanto, deve reconhecer-se que a afirmação de Stalin tem um sentido, o bom, que deve ser aceito; é que nos é possível conhecer. Neste caso, opõe-se às posições agnósticas ou cépticas de certo idealismo, mas tal também reconhecem outras posições. Por isso, considerar como genérico, um idealismo, que é específico, é fugir à verdade filosófica, o que honestamente não se deve nem se pode fazer, sem ofender a uma ética que deve existir, *pelo menos*, aqui.

Realmente, é um defeito de algumas filosofias não considerarem as lições que nos dá a ciência, sobretudo sua verdade prática, revelada no domínio sôbre as coisas, e julgar que apenas através de locubrações abstractas chegaremos a um conhecimento mais seguro. No entanto, também seria uma posição unilateralmente inversa a que desprezasse os conhecimentos que nos oferece o intelecto. Uma cooperação dialéctica entre os dois meios de conhecimentos será útil ao homem, não só para ampliá-los, como para construir uma análise mais séria do próprio conhecimento, e permitir a construção de uma metodologia dialéctica, que se funde no que o pensamento científico oferece.

Ciência e Filosofia se se opõem, se se colocam uma ante a outra, podem, no entanto cooperar. É preciso reconhecer uma categoria dialéctica importante: a da *cooperação entre os opostos*, sem cuja aplicação todo o trabalho construtivo do homem está sempre ameaçado de unilateralidade, conseqüentemente do abstractismo absolutista.

*

* *

Da mesma obra de Stalin, vamos destacar estas passagens importantes:

"O *método dialéctico* marxista é caracterizado pelos traços fundamentais seguintes:

"A) Contràriamente à Metafísica, a Dialéctica considera a natureza não como uma acumulação accidental de objectos, de fenômenos destacados uns dos outros, isolados e independentes uns dos outros, mas como um todo unido, coerente, onde os objectos, os fenômenos são ligados orgânicamente entre si, dependem uns dos outros, e se condicionam reciprocamente".

Comentemos: É esta uma tese importante da dialéctica marxista, e bem dialéctica. Discordaremos sòmente no que se

refere à Metafísica, pois esta ciência não nega tal coisa, nem se deve incluir no têrmo metafísico apenas uma ou outra opinião, dêste ou daquele filósofo. A metafísica, como ciência do transfísico, não é abstractista, como freqüentemente se pensa, a não ser para os maus metafísicos. Se a metafísica faz, *metafìsicamente,* a diferença entre a circularidade de um pneu e o pneu, não considera tal distinção como uma separação real-física, mas "apenas metafísica". É ela analítica e arquitetônica; não uma visão abstracta do mundo. Deseja alcançar a máxima concreção. Se foi compreendida diferentemente, deve-se ao facto de se terem considerado certos metafísicos como a encarnação dessa disciplina. Um estudo cuidadoso levaria os marxistas a outras opiniões e, certamente, a outras conseqüências. Na escolástica, da qual êles sempre falam despectivamente, êles encontrariam (na obra dos seus grandes representantes) o que é realmente metafísica. Seria aconselhável, em vez de criticarem a obra de grandes filósofos, que sôbre ela se demorassem, e a estudassem, afim de evitar falsificações desabonadoras para quem as faz.

"B) Contràriamente à Metafísica, a Dialéctica considera a natureza não como um estado de repouso e imobilidade, mas como um estado de movimento e transformações perpétuas, de renovação e desenvolvimento incessantes, onde alguma coisa sempre nasce e se desenvolve; alguma coisa se desagrega e desaparece".

Mas quem considera a natureza como um estado de repouso e imobilidade?

"C) Contràriamente à Metafísica, a Dialéctica considera o processo de desenvolvimento não como um simples progresso de crescimento, onde as mudanças quantitativas não se tornam em mudanças qualitativas, mas como um desenvolvimento que passa de mudanças quantitativas insignificantes e latentes a mudanças aparentes e radicais, a mudanças qualitativas: onde as mudanças qualitativas não são graduais, mas rápidas, subitas, e se operam por saltos, de um estado a outro; essas mudanças não são contingentes, mas necessárias, resultam da acumulação de mudanças quantitativas insensíveis e graduais".

"D) Contràriamente à Metafísica, parte do ponto de vista que os objectos e os fenômenos da natureza implicam contradições internas, pois êles contêm, todos, um lado negativo e outro positivo, um passado e um futuro; todos contêm elementos que desaparecem ou se desenvolvem; a luta dêsses contrários,



a luta entre o antigo e o novo, entre o que morre e o que nasce, entre o que deperece e o que se desenvolve, é o conteúdo interno do processo de desenvolvimento, da conversão das mudanças quantitativas em qualitativas".

A crítica, sôbre tais aspectos expostos, será desenvolvida no decorrer dêste livro, quando examinarmos as categorias dialécticas.

Podemos, das palavras acima, esquematizar os seguintes pontos que são fundamentais da dialéctica marxista:

1) a natureza é um todo unido, coerente;
2) os fenômenos são ligados orgânicamente entre si;
3) dependência de uns fenômenos dos outros;

É um êrro considerar um fenômeno abstractamente dos fenômenos que o cercam. Lukacs, um dos teóricos do marxismo, considera como princípio fundamental da dialéctica a *dependência das partes em relação ao todo.* Predomina assim a categoria da *totalidade.*

4) Condicionamento recíproco (reciprocidade).

Continuando a examinar os pontos fundamentais da dialéctica marxista, citemos outra passagem de Engels: Para os marxistas... "o mundo não deve ser considerado como um complexo de *coisas* acabadas, mas como um complexo de *processos,* em que as coisas aparentemente estáveis, assim como os seus reflexos intelectuais no nosso cérebro, as idéias, passam por uma mudança ininterrupta de devir e de perecimento, em que, finalmente, apesar de todos os acasos aparentes e os retornos momentâneos, um desenvolvimento progressivo acaba por realizar-se".

Assim temos:

5) tudo está em devir, tudo se transforma, tanto na matéria bruta como na vida, inclusive o próprio pensamento.

Êsse devir dos fenômenos mostra dois lados: o qualitativo e o quantitativo. O qualitativo é o que diferencia os objectos uns dos outros. "Tôdas as diferenças qualitativas na natureza se baseiam ou numa composição química diferente ou em diferentes quantidades ou formas de movimento (energia), ou, o que é quase sempre o caso, em ambas" (Engels). Todos os objectos têm um lado quantitativo e um lado qualitativo, sendo o objecto, portanto, a unidade da qualidade e da quantidade. A qualidade e a quantidade acham-se em acção recíproca" e "é precisamente no carácter dessa relação recíproca que se oculta a causa das mutações qualitativas dos objectos, da transformação de uns objectos em outros".

Vejamos como Mark Rosenthal descreve essa relação recíproca:

"No começo, a quantidade e a qualidade do objecto compõem uma unidade indissolúvel. A uma determinada qualidade do objecto corresponde determinada quantidade.

O objecto tem determinada medida. No processo de desenvolvimento do objecto, contudo, seu lado quantitativo muda. Efetua-se um acúmulo inadvertido de mutações quantitativas, que, até certo momento, não fazem mudar a qualidade do objecto. Êsse processo, porém, não pode prolongar-se indefinidamente. Em determinado grau, cria-se uma situação, na qual a medida do objecto se rompe. A nova precisão quantitativa não pode encontrar-se em unidade com a velha qualidade. E, então, chega o momento em que as mutações quantitativas imperceptíveis se convertem em mutação manifesta, radical, qualitativa. Êsse momento é chamado de trânsito de quantidade à qualidade.

A mutação qualitativa significa o desaparecimento do velho objecto e o nascimento de um novo"...

Muitos são os exemplos dados na natureza, tais como o da água. Quando elevada a temperatura, entra em ebulição; ou socialmente ao considerar-se a atitude de um indivíduo, dois ou três, qualitativamente semelhantes, mas que ao aumentar o número dos indivíduos a atitude toma uma qualidade diferente, passando a ser um movimento social, etc.

Então já dispomos de um sexto aspecto:

6) No processo do desenvolvimento do objecto, o aumento da quantidade determina o trânsito desta à qualidade.

Êsse processo é um *salto qualitativo*, uma revolução.

Vejamos, agora, outro dos aspectos mais importantes da dialéctica marxista, o ponto D.

Eis porque o método dialéctico considera que o processo do desenvolvimento do inferior ao superior se efetua através da presença das oposições inerentes aos objectos, aos fenômenos, sôbre o plano de uma "luta" de tendências contrárias que actuam sôbre a base dessas oposições. A dialéctica, no sentido próprio da palavra, é, diz Lenine, o "estudo das contradições na própria essência das coisas". Os marxistas usam confusamente o têrmo contradição como sinônimo de oposição, antinômica, distinção etc.

Já Heráclito havia notado que as coisas se transformam sem cessar: o quente torna-se frio; o vivo, morto. Reside em tôdas as coisas a sua *contradição*. O futuro é a *contradição* do passado. Assim, no ovo, está a sua *contradição* no germe que dará o pinto, que é a *contradição* do ovo, que êle romperá quando atingir o ciclo de seu desenvolvimento. No ovo há, assim, duas forças em choque: a do ovo que quer permanecer ovo, e a do germe que quer ser pinto. "O ovo está, portanto, em desacôrdo consigo mesmo, e tôdas as coisas estão em desacôrdo consigo mesmas", proclama Politzer, um dois mais famosos doutrinadores do marxismo.



O germe, no ovo, não é a *contradição* do ovo, é porém outra coisa, e veremos oportunamente porque. Nos germes estão os seus contrários. O germe é diferente do resto porque é uma unidade, que faz parte da unidade, que é o ovo.

Estudaremos depois êsses aspectos, pois sempre teremos que trazer à baila as opiniões dos marxistas, porque, realmente, foram êles dos que mais estudaram a dialéctica, no desejo de construir, com ela, um método sólido, que raramente souberam e puderam usar convenientemente.

Vejamos agora como concebe a ***verdade*** o materialismo dialéctico.

"Impõe-se, de uma vez por tôdas, deixar de pedir soluções definitivas e verdades eternas; temos para sempre a consciência do carácter necessàriamente limitado de todo conhecimento adquirido, de sua dependência em relação às condições nas quais êle foi adquirido; nem tampouco devemos deixar-nos impor pelas antinomias, irredutíveis para a velha metafísica sempre em uso, do verdadeiro e do falso, do bem e do mal, do idêntico e do diferente, do fatal e do fortuito; sabe-se que essas antinomias têm apenas um valor relativo. O que é reconhecido agora como verdadeiro tem seu lado falso, oculto, que aparecerá mais tarde, da mesma forma que o que é actualmente reconhecido como falso tem seu lado verdadeiro, graças ao qual pôde ser precedentemente considerado como verdadeiro; e ainda o que é afirmado como necessário é composto de puros acasos, e que o pretendido acaso é a forma sob a qual se oculta a necessidade".

Assim temos:

7) a verdade, para a dialéctica marxista, é relativa e também absoluta.

"Relativa a um momento, a um degrau do pensamento, da praxe, da história humana. Absoluta pelo progresso colectivo dêsse pensamento, pelo *ultrapassamento* perpétuo numa direção, pelo domínio e pela posse do objecto" (Lefèbvre).

Em primeiro lugar, aceitando o diálogo, a dialéctica marxista está sujeita à sua própria dialéctica, e terá um dia que ser dialècticamente negada, não passando ela de um momento de uma dialéctica maior que a contém. Engels criticou Hegel por não aceitar a superação do seu próprio método, quando havia afirmado que a evolução da história da humanidade levaria a superar as verdades de hoje, e a uma conclusão que levasse a aceitar uma verdade definitiva, estaria em contradição com a própria dialéctica. Na verdade já mostramos não ser Hegel tão obstinado assim.

No entanto, Lenine, no "Materialismo e empírio-criticismo", proclama também: "não se pode retocar nenhuma premissa fundamental, nenhuma parte essencial dessa filosofia do marxismo, fundida em aço de uma só peça, sem que nos afastemos da verdade objectiva, para cair na mentira burguesa e reacionária".

Afirmam os partidários do marxismo que ela dá explicação de todos os fenômenos, que é, como já disse alguém, "uma chave que abre tôdas as portas", como houve quem replicasse que "uma chave que abre tôdas as portas é necessàriamente uma chave falsa".

Zdanov afirmava que tendo sido liquidados os antagonismos de classe, na Rússia, a luta das teses contrárias fôra substituída pela da crítica e da autocrítica. O caso de Alexandrov, o notável filósofo russo, submetido à apreciação da direção do partido, e outros, mostram quão diferente é, na prática, o que era afirmado em teoria.

O marxismo é insuplantável. Ouçamos Lefèbvre: "O projecto de ultrapassar o marxismo não tem talvez muito sentido nem futuro, porque o marxismo é a concepção do mundo *que ultrapassa a si mesma*". Ora, vimos que o ultrapassamento pela dialéctica marxista se processa pela negação, que é um têrmo que sucede, substitui.

Não há ultrapassamento sem negação, portanto há contradição.

Como conciliar essas afirmativas? A dialéctica marxista transporta as qualidades espirituais para a própria matéria, transformando-se mais numa fé, que numa ciência.

Os marxistas falam em "movimento absoluto", em matéria "infinitamente criadora", empregam mal os têrmos filosó-



ficos, criticam como um bloco a metafísica, confundindo sempre o idealismo com tôdas as outras correntes, etc. A concepção dinâmica da natureza, a idéia de ultrapassamento, a suplantação dos opostos, diminuíram ao mínimo os argumentos em favor das idéias na direção do mundo e fizeram ingressar nas cogitações dos filósofos os temas econômicos, até então postos em situação secundária, embora não possam êles totalmente explicar tudo como desejavam os marxistas. O carácter histórico do pensamento, a influência do passado sôbre êle, a influência das condições presentes sôbre o conhecimento, e ainda muitas outras contribuições trouxeram Engels e Marx para a dialéctica geral.

Se o marxismo não é a verdade que pregam os seus adeptos, no entanto tem um papel na história do pensamento humano: a contribuição ao impulso que foi dado à dialéctica que tomou um campo inteiramente novo, rico em notáveis conseqüências, em benefício do pensamento e da cultura humana (1).

---

(1) A ingenuidade dialéctica de certos marxistas se manifesta em raciocínios como êste:

*A* é operário, é a afirmação, é a tese. *B* é o patrão, o capitalista, a antítese. Mas *A* é inseparável de *B*, e *B* inseparável de *A*, pois são as relações entre ambos, *A* e *B*, que formam *A* e *B*. A pessoa de *A* está fundida em *B*, de forma que *B*, nesse momento, passa a ser negação de *B* que era negação, e porque afirma *A*, passa portanto a ser *negação da negação*. A leitura do *Organon* de Aristóteles esclareceria bem tais aspectos dos chamados *contrários correlativos*.

Marx jamais raciocinaria assim. E' da fatalidade de certos mestres certos discípulos...

Se os marxistas meditassem mais sôbre as diversas contribuições dialécticas, vindas de outras origens, evitariam certos êrros interpretativos da história que os tornaram os mais acabados profetas malogrados dos factos. Quem se debruça sôbre o pensamento socialista, desde logo observa que os marxistas, apesar de tôda a sua convicção de verdade, foram, na crítica, constantemente errados. Leiam-se as obras de Lenine, Marx e Engels, etc., e verificar-se-á, nelas, o número exagerado de vêzes em que se lêem palavras como estas: "nessa época, estávamos errados..."

TEMA V

## ARTIGO 1

# DIALÉCTICA ANTINOMISTA (TRÁGICA)

A dialéctica antinomista se fundamenta na concepção do dualismo antinômico existencial, que tivemos ocasião de esboçar em "Filosofia e Cosmovisão", quando estudámos o diferente e o semelhante, a razão e a intuição, e as antinomias da existência expostas por Proudhon, em seu conceito amplo de antinomia.

A dialéctica antinomista se intitula também *trágica.* Dialécticos trágicos foram Zoroastro, Heráclito, Proudhon, Nietzsche.

Aceitavam êles, como fundamento de tôda existência, uma antinomia profunda na natureza.

Outra não era a situação do herói da tragédia grega, entre duas fôrças opostas.

A dialéctica trágica distingue-se da triádica (como a de Marx), por aceitar uma oposição antinômica constante em tôda existência (que, para êles, é devir), enquanto a outra admite um terceiro têrmo, a síntese, o que já tivemos ocasião de precisar. Por outro lado, distingue-se ainda por considerar a antinomia como fundamental, tanto do espírito humano, como da natureza, e não como alguns dialécticos, que ao interpretarem Hegel, consideram-na apenas imanente ao espírito, ou como os marxistas que proclamam que "a contradição está nas coisas e não existe na consciência e no pensamento, senão porque está nas coisas" (Lefèbvre).

Para a dialéctica antinomista (trágica), que vamos expor, há uma antinomia fundamental de tôda a existência que se desdobra numa indeterminada série de processos opostos, que, por seu turno, geram outros, como teremos ocasião de analisar e precisar.

Não é possível examiná-la de maneira clara sem uma noção precisa do têrmo *contradição,* que é constantemnete usado pelos estudiosos da dialéctica.



A *contradição* é um conceito que nos é dado tanto pela razão como pela intuição, do qual temos um conhecimento racional, como também intuitivo, e do qual temos uma experiência mediata como imediata.

A *contradição* é uma verdadeira categoria, um conceito geral ao qual podemos relacionar nossos pensamentos e julgamentos. No entanto, a *contradição* nem sequer é considerada assim, e vamos precisar quais as acepções principais que nos podem interessar para o estudo da dialéctica.

Se aceitamos êste enunciado: "de um modo geral se diz que há contradição, quando se nega e se afirma simultâneamente algo da mesma coisa, de tal forma que se a afirmação é verdadeira, a negação é falsa, e vice-versa", assim formalmente considerado, é patente que êsse não é pròpriamente o conceito de *contradição* para tais estudiosos da dialéctica.

E se examinarmos os diversos dicionaristas que a definem, encontraremos sempre que a definição não se coaduna ao pensamento dos dialécticos.

Êstes afirmam que a existência é um constante *vir-a-ser,* um constante *devir.* Nada é estático. O processo da existência é uma transição contínua de um estado para outro, naturalmente, diferente.

Que essas constantes transformações sejam causadas, ou funcionadas, ou condicionadas, por uma posição interna da existência ou não, é secundário agora para esclarecimento do que desejamos aclarar. Que significa, então, *contraditório?* Significa precisamente essa transição de um estado para outro estado, naturalmente diferente. Assim não se pode afirmar estàticamente algo de um facto, porque êste sendo um constante transitar de um estado para outro, o segundo estado, ou o estado sucessivo *nega* o primeiro. Êsse o sentido da *contradição* quanto à alteridade.

Poderiam, como aliás o fazem alguns filósofos e críticos, acusar os dialécticos de usarem abusivamente um têrmo que tem um sentido definido na filosofia, e o fazem com razão, pois alguns dialécticos, como os marxistas, fazem confusão entre *contraditório* e *distinto,* ou entre *contraditório* e *diferente,* contraditório e oposto, contrário, antinômico e antagonista, etc.

Salientamos, no ponto anterior, que os marxistas consideram como contraditório o que é diferente. Mas aqui há lugar para uma ressalva, e queremos fazê-la antes que possa haver confusões.

Quando o marxista dá o exemplo do ovo, em cujo bojo há o germe do pinto, e vê, no pinto, uma *contradição* do ovo, êle vê realmente as tendências contrárias do ovo. É um "diferente" que há. Mas se considerarmos que os marxistas empregam a palavra *contraditório* também no sentido de distinto e de contrário, tudo se aclara. O pinto é assim uma *contradição* do ovo (neste sentido pelo menos). Por isso, a dialéctica antinomista vê um antagonismo entre o pinto e o ovo, que é um processo dialéctico secundário do processo existencial, porque tanto no ovo como no pinto, como nas células que compõem o ovo, como nas que compõem o pinto, existe a antinomia fundamental da existência, antinomia trágica, que se manifesta em muitos processos, inclusive no processo mais complexo, como o do ovo e do pinto, porque já é um complexo de processos. Nunca se deve esquecer que a dialéctica engloba; ela é includente, e não excludente, como a Lógica Formal.

Temos que reconhecer que o pinto substitui o ovo, isto é, o ovo pela acção do germe que se transforma em pinto, pois que, para que o pinto seja pinto, é preciso que o ovo deixe de ser ovo. Há, assim, uma transfiguração do ovo para o pinto, e o pinto, como pinto, é "diferente" do ovo como ovo, e essa "contradição" fundamental, que se efectua no ovo efectua-se desde o ponto de partida do germe e do resto do ovo. Todos os dialécticos, com excepção de poucos (como Gonseth e alguns hegelianos da direita), empregam o têrmo *contradição* nesse sentido amplo. E para que não pairem dúvidas, esclarecemos melhor.

O fundamento da Lógica Formal é o princípio de identidade. Êsse princípio é um dos princípios da razão. Que afirma êsse princípio? Qual é o seu enunciado clássico? "O que é, é; o que não é, não é".

Assim uma coisa é idêntica a si mesma. Formalmente considerado, um conceito é idêntico a si mesmo; *casa* é idêntico a *casa;* um *chapéu* é um *chapéu*. Mas, existencialmente considerado, um chapéu, como o objecto que está aqui e agora, o qual chamamos de tal, é, em sua estructura ôntica (*hic et nunc*), um objecto que distinguimos dos outros e, como corpo, é um constante *vir-a-ser* em constante mutação, cada estado que lhe sucede é *outro*, distinto do anterior. Portanto, cada estado está em "contradição" com o outro. Não podemos dizer que, existencialmente considerado, êste chapéu é idêntico a si mesmo, porque idêntico é um conceito estático da razão, e êste chapéu,



como corpo, é dinâmico. Então, êste chapéu, como existência, é uma *contradição* dêsse chapéu como conceito, como forma.

Como a dialéctica é a lógica da existência é, conseqüentemente, a lógica das "contradições", ou, melhor, dos opostos. Ora, já vimos que *idêntico* tem por antônimo a palavra *diferente*, e o que conceituamos idêntico tem por antinomia o que conceituamos por diferente.

Essa divergência se dá na existência entre a coisa *que é* (formalmente considerada), e que *não é* (existencialmente considerada).

Assim, essa "contradição" não é inconseqüente para a dialéctica. Essa a razão porque dissemos que, para ela, a *contradição* é uma verdadeira categoria, uma categoria do *existir* (do ser e agora, do *sendo*.) Cada estado é negado pelo estado sucessivo que, por sua vez, é negado pelo que lhe sucede, e indefinidamente (a dialéctica antinomista estabelece outra interpretação da *contradição* da existência).

Um objecto, como unidade, um objecto determinado (êste livro está aqui em cima da mesa, por exemplo) está em contradição com as suas relações (por exemplo em contradição quando está na estante), mas, como unidade, êste livro não é idêntico a si mesmo em nenhum instante, e é idêntico a si mesmo também. Há aqui referência às modais (1).

Estamos em face de um paradoxo, ou de uma inconseqüência?

É o que veremos a seguir, ao estudarmos como a dialéctica antinomista responde e enfrenta essa *contradição*.

*

* *

Todo o ser existente apresenta duas ordens dinâmicas: uma de intensidade e outra de extensidade. Diz a dialéctica antinomista que estas duas ordens são antinômicas e irredutíveis uma à outra.

---

(1) O modo é absolutamente inerente à coisa modificada. Um auto, em movimento, é modalmente diferente de quando parado, mas, em ambos os estados, o auto é substancialmente idêntico. Compreender assim, como o faziam os escolásticos, é mais dialéctico.

Mas também afirma que uma complementa a outra, o que chamaremos de complementaridade.

Não há intensidade sem extensidade, nem extensidade sem intensidade.

A razão e a intuição apreendem os dois aspectos da existência, pois o aprender dêsses dois aspectos foi o que estratificou essas duas funções fundamentais do espírito. Já vimos que elas são fundamentais no homem, e quais os elementos que as condicionaram, como necessidade estructural da própria existência e que encontraram, no homem, seu estágio mais elevado. Vimos que a extensidade é homogênea, estática, *invariante;* e que a intensidade é heterogênea, activa, *variante.* Estamos agora ante dois conceitos importantes: invariante e variante.

Êste livro, que está aqui, estàticamente considerado como unidade, como um todo, é algo invariante, mas como unidade processual é variante. Êste livro, aqui e agora, e êste livro daqui a pouco, ou lá em cima da estante, é formalmente o mesmo livro, extensivamente considerado. Racionalmente, temos que chamá-lo idêntico, no sentido formal que a razão dá ao têrmo, em qualquer um dos seus estados, e existencialmente como extensidade e também como estructura formal é o mesmo. Há "contradição" nas suas relações, pois ora estava na mesa, ora na estante, mas o livro é o mesmo. Mas, como unidade, como um corpo determinado, é êle "contraditório", pois é o conjunto de duas ordens dinâmicas antinômicas, inversas uma à outra: intensidade e extensidade. Essa "contradição", essa antinomia é constante, mesmo que êsse livro conheça transformações, que seja devorado por uma combustão e reduzido a cinzas, a ordem dinâmica inversa não desaparece, porque ela é constitutiva da natureza, e em tudo se *identifica* (em sentido dialéctico).

Essa antinomia não se resolve, e indica uma oscilação ou antagonismo susceptível apenas de equilíbrio dinâmico, mas tal não é conseguido por um terceiro têrmo, porque na natureza não há síntese, no sentido que pensam alguns marxistas.

Os estímulos exteriores são percebidos pela consciência. Mas em tôda percepção há uma escolha e uma modelação, assim tôda percepção é "contradição" do percebido, e uma "contradição" de si mesma, pois é modelada, é modificada. Em todo conhecimento, há também desconhecimento. E assim como



a filosofia pode construir uma teoria do conhecimento também poderá construir uma do desconhecimento (1).

O que verificamos na filosofia é a acção de um grupo numeroso que quer exterminar com a multiplicidade pela aceitação de um monismo quantitativo; exterminar a *contradição* pela afirmação da identidade. Iniciado por Parmênides, continua até hoje predominando na filosofia que, como já vimos, em sua maior parte, está ainda sob a égide do grande pensador de Eléia, embora mal compreendido.

Essa imposição da razão, já estudada na "Filosofia e Cosmovisão", influi até na dialéctica, sobretudo marxista, que tende para a identidade, sob formas, no entanto, diversas: a hegeliana, para atingir a Idéia Absoluta e o marxismo, para uma sociedade sem "contradições" de classe. A identidade de Hegel, não é, porém, a mesma desejada pelo marxismo em suas afirmações, porque a sociedade sem classes é uma solução na economia, não na existência, pois o marxismo reconhece que as "contradições" prosseguiriam em outros terrenos (2).

(1) Julgamos desnecessária essa mudança da estructura conceitual do têrmo *contradição*, cujo conteúdo clássico deve ser mantido. O furor das novidades (que é de influência burguêsa) leva a muitos *modernos* ao uso ou abuso dos têrmos eqüívocos. A filosofia precisa de têrmos, seguros e unívocos para evitar as ambigüidades, e também, e sobretudo, a Dialéctica.

(2) A dialéctica marxista é uma dialéctica da alteridade. Em breve, veremos que êsse aspecto é apenas um dos muitos com que se pode construir esta disciplina.

# DECADIALÉCTICA

ARTIGO 1

## ANÁLISE DOS FENÔMENOS, SUA INTERDEPENDÊNCIA, SEU ASPECTO ANTINÔMICO — MOVIMENTO, MUTAÇÃO — EVOLUÇÃO DOS FENÔMENOS — DUALISMO ANTINÔMICO

A dialéctica penetrou mais no campo da existência quando estabeleceu estarem as oposições também nas coisas e não apenas no espírito.

Mas o grande avanço que teve a ciência permitiu que novos aspectos fôssem acrescentados, e que a dialéctica se libertasse do espírito dogmático que a havia encerrado em quadros estreitos. Os cientistas puseram-se corajosamente a aplicá-la aos factos da ciência, obtendo resultados inesperados que superaram a visão estreita em que a tendência hegeliana de direita, como também a de esquerda tentaram encarcerá-la. O grande ímpeto da ciência veio mudar totalmente o aspecto do mundo, ampliado agora pela revelação de tantos universos novos.

Para se ter uma idéia do progresso do conhecimento, apenas na astronomia, basta dizer-se que se o mundo sideral, conhecido em 1900, fôsse estabelecido num mapa de 1 metro quadrado, o mundo sideral, conhecido hoje, na mesma proporção, exigiria um mapa muito maior que as dimensões da superfície da terra.

Mostramos apenas um aspecto quantitativo do progresso científico, mas também houve progresso qualitativo. A teoria da relatividade deu um impulso extraordinário ao conhecimento científico, ao abrir novos campos de investigação. O tempo e o espaço deixam, por exemplo, de ser as qualidades tão caras a tantos filósofos racionalistas para tornarem-se apenas abstracções, e o contínuo cronotópico da física não é independente dos objectos, nem tão pouco do observador que o mede. O espaço não é vazio, mas é a quantitatividade, e, por isso, é curvo.

Modifica-se também o conceito da velocidade. O que era considerado absoluto passa a ser relativo.

As observações de Heisenberg mostram-nos a impossibilidade de uma medida precisa de quantidade de movimento de um corpúsculo elementar e a determinação, ao mesmo tempo, de sua posição na onda que lhe é associada. Destouches nos descreve: "Quanto mais fôr precisa uma medida de posição, mais ela modifica de maneira imprevisível a quantidade de movimento, e, conseqüentemente, a velocidade do corpúsculo. Quanto mais fôr precisa uma medida de quantidade de movimento, mais torna ela imprecisa a posição do corpúsculo".

São assim as "relações de incerteza" de Heisenberg. E por que? Porque, como já se verifica na Psicologia, e também na História, não se pode separar a coisa observada do observador. A impossibilidade de determinação gera uma concepção indeterminista na micro-física. Ela pode apenas formular uma probabilidade. Êsse indeterminismo não quer dizer que a física afirme a "liberdade" da matéria, mas apenas a impossibilidade de determinação dos dados.

A matemática, que parte da experiência sensível, alcança a abstracção total, trabalha com símbolos, penetra em terrenos novos, sobretudo depois de cálculo dos vectores e, em breve, penetrará ainda em novos terrenos, quando se interessar pelo aspecto intensista, que a teoria vectorial irá fatalmente pôr sôbre a mesa. A Lógica passa por uma das fases de crítica e de análise, cujos frutos já estão amadurecendo. A dialéctica, estabelecida pela ciência, é mais proudhoniana que marxista, pois estabelece, ao lado da tese, a antítese, que em vez de se substituírem, afirmam-se alternadamente e não chegam a uma síntese, senão como *connexio* (conexão, isto é, como unidade de contrários). Essas afirmações, positiva e opositiva, são consideradas complementares, cooperacionais. Aplica-se aqui, a noção da *complementaridade* introduzida por Niels Bohr.

Vamos expô-la: havia um conflito entre a teoria corpuscular e a teoria ondulatória, na óptica. "A noção de complementaridade de Bohr consiste em atribuir uma igual parte da realidade ao aspecto corpuscular e ao aspecto ondulatório dos fenômenos, e em declarar que é sempre um ou outro dos aspectos que aparece, quando efectuamos experiências, e que nunca os dois se manifestam ao mesmo tempo" (Destouches).

Assim, duas idéias complementares são distintas, e, como tais, se opõem, mas ao mesmo tempo se completam, uma à outra, de forma que se pode considerá-las como elementos da realidade de concreta. Isoladamente tratadas, são *abstracções*. A que chega a ciência, então?



Chega a compreender que há uma dialéctica nas coisas e que a do espírito é um reflexo daquela. (Nossa opinião é diferente, porque o dialéctico pertence a tôda a natureza, inclusive ao espírito, como já mostramos). No fenômeno vivo, há um aspecto físico-químico das coisas (quantitativo, extensista) e um aspecto dinâmico, transcendente da física e da química (intensista). Para apreender a vida, é preciso examiná-la sob êste aspecto duplo. Um é incompreensível sem o outro, como a idéia da liberdade é incompreensível sem a de determinismo, pois, para haver liberdade, é preciso haver a sua oposição, para que surja aquela, para que aquela se estabeleça, para que seja conceituada. A concepção absoluta perde a sua fôrça, porque a ciência moderna não procura nem funciona mais com absolutos. Até a própria matemática, a pouco e pouco, liberta-se da pressão apriorística do absoluto. A dialéctica da ciência não procura alcançar uma síntese na qual a negação da tese seria negada e os contrários conciliados, mas uma nova representação, na qual a tese e a antítese permanecem verdadeiras. Desta forma, a ciência se coloca na situação proudhoniana de que tôdas as proposições científicas são "questões abertas", exigindo rectificações, revisões, novas análises. A Lógica Formal é estática; a dialéctica é dinâmica, como é dinâmico o espírito humano. A dialéctica ultrapassa a si mesma sempre, graças ao aumento dos campos e planos que podem ser examinados e verificados.

*

* *

Ao estudarmos as antinomias, os factôres de extensidade e de intensidade que funcionam em tôda a realidade objectiva, vimos que todo *existir é um opor-se,* e que a consciência da existência nasce da oposição, da grande oposição dialogada do sujeito e do objecto, do mundo do Eu e do mundo do não-Eu. Mas êsse diálogo não é apenas entre o Eu e não-Eu. Êsse diálogo é complexíssimo, porque o dualismo antinômico está presente em todos os factos do acontecer cósmico, e quando um facto se opõe a outro, êsse diálogo se duplica, como veremos ao explanarmos o que chamamos de *decadialéctica,* ou os dez grandes diálogos da existência. Com a explanação dêsse grande *complexo* dialéctico, tôdas as doutrinas e opiniões expostas no decorrer da história da Filosofia retomarão côres novas e ines-

peradas, e a nossa visão geral do mundo será o produto da posição de quem se coloca do alto para examinar a complexidade dos factos.

"O mundo moral, como o mundo físico, repousa sôbre uma pluralidade de elementos irredutíveis e antagônicos, e é da contradição dêsses elementos que resultam a vida e o movimento do universo".

Essa é a posição fundamental de Proudhon, cuja dialéctica estabelece a constante oposição dos elementos antagônicos que formam a base de tôda existência. E êle prossegue: "Resta saber se tôdas essas espontâneidades de que se compõe a criação, se acordam entre si ou se se combatem; se, quer pela lei de sua constituição, quer por ordem superior, elas formam uma ronda de perfeito amor ou se elas se entregam a uma batalha imensa; se a ordem, enfim, que aqui e lá se descobre nessa mistura, provém do concerto de instrumentos coordenados como os tubos de um órgão, ou se são apenas o efeito do equilíbrio entre fôrças antagônicas. Quanto a mim, minha opinião não poderia ser dubitativa: o que torna a criação possível é, aos meus olhos, o mesmo que torna possível a liberdade, a oposição das potências. É ter uma idéia bem falsa da ordem do mundo e da vida universal, o fazer dela uma ópera. Vejo, em tôda a parte, fôrças em luta; não descubro em nenhuma parte, não posso compreender essa melodia do grande Todo que acreditava ouvir Pitágoras". Proudhon permanecia assim numa visão constante da antinomia da existência finita, sem poder transcendê-la (1).

O *polemós* de Heráclito, a guerra, a luta, era a "categoria da razão". Era essa também a opinião de Kirkegaard. É a *angústia da contradição* de que tanto gostam de falar os dialécticos que procuram uma solução pela síntese. Quanto a Proudhon, porém, não podia ser compreendido assim. Entretanto, se observarmos bem a concepção dos dialécticos marxistas também êstes afirmam uma constante *contradição* pela idéia do movimento. Sendo, como são, materialistas, se admitindo que a "essência da matéria é o movimento" e "que o movimento é já uma contradição", aceitam a *contradição* como inerente, constante, *eterna*. (Notem que os marxistas consideram o movimento

(1) Em "Pitágoras e o Tema do Número", explicamos como entendia o filósofo de Samos a harmonia. Proudhon, de modo algum, conhecia nada sôbre Pitágoras, se não o que ouvia dizer por autores não categorizados.



como eterno, a matéria eterna, infinitamente criadora, etc., isto é, atribuem à matéria predicados divinos).

O movimento não foi dado por um primeiro motor, Deus ou uma divindade, mas existe de tôda eternidade (eternidade é sempre usado pelos marxistas como tempo sem fim), quer dizer, o movimento coexiste com a matéria, porque a matéria é movimento, por isso ela não é estática, nem passiva, mas activa, dinâmica. E como a matéria nunca teve princípio e nunca terá fim, sendo ela mesma o movimento, êste nunca teve princípio, nem terá fim (1).

A metafísica, para os marxistas, repousa na aceitação das idéias estáticas, do mundo estável e parado, imóvel, imutável. No entanto, a existência é perene movimento e transformação constante. Citemos Eengels: "O movimento é o ponto de existência da matéria. Nunca e em parte alguma existiu ou pôde existir matéria sem movimento" (Anti-Dühring), e em "Dialéctica da Natureza" diz:

"O movimento, em aplicação à matéria, é uma transformação em geral". Desta forma se vê claramente que é o movimento o gerador de tudo para os marxistas. Nunca, em nenhuma situação, se encontra entre êles a pergunta: mas será o movimento algo de originário, de primitivo, uma espécie de essência, ou será o movimento o produto de outros processos na natureza? Porque dando à matéria todos os atributos criadores, o problema é fàcilmente resolvido. A matéria é tudo, pode tudo, faz tudo. É, em suma, Deus.

Não consegue o materialismo fugir ao religioso. É uma religião da matéria, a qual passa a ter todos os atributos divinos, menos o de ter consciência de si mesma, o que só se vai verificar nos sêres vivos superiores, e a consciência de sua consciência, no homem.

Sendo tudo matéria e tudo dinâmicamente criador, o materialismo é uma espécie de panteísmo. "O movimento é eterno, não passageiro, absoluto" exclama o dialéctico marxista Rosenthal.

No entanto, façamos algumas observações singelas: Como compreender o movimento? Compreendemos que há movimento porque há mais ou menos movimento, isto é, umas coisas se

(1) Esta tese é fàcilmente refutável na "Ontologia" e na "Teologia". Ademais, o movimento é sempre a transladação, o transporte tópico (o *motus loci* dos escolásticos, que corresponde à *phorá* de Aristóteles). Mas há outras moções que oportunamente estudaremos.

movem com mais velocidade do que outras. Logo, teremos de concluir, pois, que tem intensidade, portanto, o têrmo movimento expressa variedade de movimentos; é assim um conceito, geral portanto. Contudo, compreendê-los como menor que outro não é o mesmo que aceitar que um corpo está em mais ou menos repouso? Logo a idéia de movimento necessita da de repouso. Um corpo em movimento é também um corpo em mais ou menos repouso.

Um movimento, para ser menor que outro, não pode ser um movimento absoluto, mas relativo. Nem pode ser o movimento algo simples, porque, então, todo movimento seria igual. E se um é menor que outro, é porque, no menor, entra mais repouso que no outro. Como conceber um movimento absoluto, senão como simultâneo?

A idéia de movimento tem que sofrer, portanto, também uma análise dialéctica: o que chamamos tal é, pois, inseparável. Assim sendo, não pode ser êle a essência da matéria; não é absoluto, e querer fazer dêle um incondicionado, um absoluto, é fazer uma nova abstracção, é trabalhar com idéias apenas, é ser "idealista" e, conseqüentemente, ser "metafísico", no sentido que os marxistas chamam de metafísica; é não ser *dialéctico*.

Vamos prosseguir na nossa crítica para que o conceito de *devir* (que encerra em si também movimento como repouso) torne-se mais claro.

Em "Dialéctica da Natureza", diz Engels, na pág. 35, ed. "Problemas") "que no mundo não há nada eterno, a não ser a matéria que, eternamente, se transforma em eterno movimento, e as leis pelas quais se move e se transforma". Então há uma eternidade legal na natureza além da eternidade da matéria e da eternidade do movimento.

E diz mais, às págs. 35 e 36: "... por mais milhões de sóis e de terras que possam produzir-se e desaparecer; por mais longo tempo que possa requerer o aparecimento, num sistema solar e só num de seus planetas, das condições da vida orgânica; por inúmeros que sejam os sêres orgânicos que devam aparecer e desaparecer antes de, entre êles, se desenvolverem aimais com cérebro capaz de pensar, e encontrem, por curto período, condições que lhes façam a vida possível, para serem, depois, destruídos, inexoràvelmente; temos a certeza de que a matéria, em tôdas as suas transformações, permanece *sempre a mesma*, de que não pode perder nenhum de seus atributos; e de que, portanto, com a mesma férrea necessidade pela qual tornará a destruir na terra sua mais alta floração, o espírito pensante tornará a engendrá-la noutra parte e noutro tempo".



Permanece a matéria sempre a mesma, isto é, idêntica a si mesma, através das suas transformações, portanto, como tal, imutável. Essa afirmação é bem metafísica para quem tanto ridiculariza essa ciência. Temos aí também a férrea necessidade", a mesma velha necessidade da razão (1).

Gostava Nietzsche de colocar face a face dois conceitos ou duas idéias opostas, para fazer surgir uma nova visão das coisas. A idéia de movimento sôlta, isolada, é um puro fantasma, como o é a de repouso, também abstractamente considerada. A conjunção das duas (*conceito*) nos poderá dar outra compreensão das coisas.

Quando falamos da complementaridade de Niels Bohr, vimos quanto é significativo o facto de ora nos surgir a visão corpuscular, ora a ondulatória. Nem uma nem outra isoladamente nos satisfazem, mas ambas, complementando-se, permitem-nos uma posição mais sólida. É o mesmo aqui: porque o repouso é como algo do corpuscular e o movimento como algo do vibratório (modais de um e de outro). Há na noção do corpúsculo um quê de estático, de repouso; e na noção de onda, um quê de dinamismo, de movimento.

Tudo quanto é acto não é totalmente em acto, já vimos. A passagem da potência ao (ou para) o acto, eis o dinamismo (como tôda energia). E por ser dinâmico, nunca é acto absoluto, porque não haveria mais acto. O dinamismo da existência está nessa passagem da potência para o acto. O que se actualiza, o que aparece, o que é fenômeno, não é tudo, porque se fôsse tudo não haveria transformação, e o dinamismo da existência nos mostra que nem tudo sucede, mas ainda há o que suceder.

Tôda energia implica uma energia oposta. A energia, como a conhecemos, é um resultado e não algo simples como julgaram os energetistas em geral. É também uma modal. A

(1) Como materialistas, tendem os marxistas a considerar o movimento (o *motus loci*) como fundamental. Mas o movimento é apenas uma modal, um modo de haver-se das coisas, mas absolutamente inseparável destas. E' *ser em outro* e não em si. Falta-lhe ensidade, perseidade (de *per se*). Não tem o movimento uma subsistência em si mesmo, mas subsiste em outro. A sua inseparabilidade absoluta e a sua presença no corpóreo é tese aristotélica e escolástica, anterior, portanto, aos marxistas.

ciência não aceitava êsse ponto de vista, pois considerava a energia, única e positiva, como só a poderia entender a lógica formal, viciosamente empregada. Dirac, um sábio inglês, com suas famosas equações, revelou uma energia negativa (—*e*), que foi comprovada depois.

O espaço, que para a física clássica era um espaço absoluto, rigorosamente homogêneo e infinito, como o queria a razão, para a relatividade moderna é um espaço relativo, sempre ligado a uma temporalidade negativa. A Dialéctica é uma lógica da temporalidade, enquanto a Lógica Formal é uma lógica da espacialidade.

A aceitação de um princípio fundamental dialéctico da energia veio modificar totalmente o velho conceito rígido de matéria, que se desvanece na física moderna.

Esta não tem aquela finura, aquela leveza, aquela agilidade da idéia de energia. Mas a energia, como algo homogêneo, eternamente igual a si mesma, também não corresponde à variedade dos fenômenos inesperados, que a micro-física vem revelando. O que, porém, se estabelece de modo exigente, imperioso, é um conceito totalmente dialéctico da energia.

Esta é compreendida como o resultado de uma luta de duas ordens antinômicas (uma não é redutível à outra), vectorialmente diferentes e opostas. São duas ordens, uma intensista e a outra extensista. Uma *tende* para fora e outra *tende* para dentro, o que dá o carácter pulsativo, centrífugo e centrípeto de existência, constante antinomia irresolúvel de tôda existência cronotópica, e que transparece no positivo e no negativo, na atração e na repulsão; em suma, em tôdas as polarizações qualitativas que a inteligência humana pode compreender e criar. Mas, neste momento, beiramos as portas da metafísica no seu bom sentido, e neste livro não podemos tratar de tais aspectos que o ultrapassam.

Não deixaremos, no entanto, de examiná-los, dentro, naturalmente, do critério que nos orienta.

TEMA I

ARTIGO 2

## DIALÉCTICA ANTINÔMICA DA QUANTIDADE E DA QUALIDADE

Já estabelecemos a dialéctica da quantidade e da qualidade, considerada do ângulo dos factôres de intensidade e de extensidade.

Analisemos primeiramente alguns aspectos da dialéctica hegeliana. O Ser puro não tem determinação, é informado. Uma determinação é uma qualidade, porque esta determina, e o que determina, qualifica. O Ser puro, já vimos, é igual ao nada, porque não recebeu determinações (1). Quando a recebe, passa do Ser para o Existir (Dasein), que é o ser presente, determinado. É o devir a unidade entre o Ser puro e o Nada, movimento de desaparição imediata de um no outro. Opõe Hegel o *nada* ao *"alguma coisa"* (Etwas), porque o "alguma coisa" é já um ser determinado, distinto, portanto outra coisa de "alguma coisa". Tôda determinação é finita, por isso é negação; ela nega o "outro".

Um dos pontos mais obscuros da dialéctica hegeliana é o que se refere à quantidade. Vamos iniciar pelo que não é para chegar ao que é. A quantidade, já determinada, é a magnitude; portanto a quantidade não é magnitude. Despojemos a magnitude da determinação, e temos a quantidade. O absoluto é pura quantidade, para êle. Desta forma, a quantidade é o ser puro, é a determinação fundamental do absoluto como absoluto, é exactitude sem diferença (sem o diferente). Quando a quantidade é determinada, é magnitude. A quantidade recebe a determinação da qualidade, pois esta, como já vimos, é uma determinação, e a quantidade passa de *ser* puro a existir, isto é, a ser determinado.

(1) O nada é aqui relativo e não absoluto; é o não ser isto ou aquilo.

Reproduzamos as próprias palavras de Hegel: "Diz-se que a natureza não dá saltos; e a opinião comum, quando quer compreender o nascimento ou a destruição, imagina compreendê-los, como já vimos, ao representá-los como nascimento ou desaparição graduais. Mas, já dissemos, as mutações do ser não são a passagem de uma grandeza em outra, mas a passagem da qualidade à quantidade, e, inversamente, a transição em um outro, a interrupção do gradual, e uma mutação da qualidade em relação ao ser determinado prèviamente. A água resfriada não se torna a pouco e pouco dura, de forma a gelar e depois endurecer a pouco e pouco, até à consistência do gêlo, mas torna-se dura de um só golpe; atingida a temperatura do gêlo, ela pode ainda conservar seu estado líquido, se ela permanece imóvel, mas, à menor sacudida, ela passa ao estado sólido"........ "Na vida moral, enquanto a considerarmos no domínio do ser, encontramos a mesma passagem da quantidade à qualidade; diferentes qualidades aparecem como fundadas sôbre uma diferença quantitativa".

Os dialécticos marxistas aproveitam-se dessa exposição e alguns entre êles querem evitar que se considere êsse salto como essencialmente instantâneo. É através de um conflito, mais ou menos prolongado, através de um trabalho complexo de destruição e criação, que o salto se dá.

Inúmeros são os exemplos apresentados pelos marxistas, alguns dos quais já citamos. Mas aceitam também a transformação da qualidade em quantidade, prendendo-se à concepção hegeliana de que a qualidade é a determinação do Ser, pois o ser puro, enquanto puro, é indeterminado (não tem formas), quando determinação (com forma, por exemplo) é qualitativamente determinado. Assim a transformação qualitativa se dá por uma mudança da quantidade, que, por êsses aumentos, muda de qualidade (muda de forma, por ex.). Como todo ser em *devir,* ser determinado, é um ser em constante mudança de quantidade, também está em constante mudança de qualidade. Mas esta sucede posteriormente. Primeiro há um aumento da quantidade (o caso da água que se resfria), mas em dado momento, quando essa quantidade atinge certo nível (a temperatura de congelação), muda-se a qualidade (de líquida, passa a ser sólida). Assim os dialécticos hegelianos, como os marxistas, subordinam a qualidade à quantidade, e vice-versa. Por exemplo, transformada a qualidade de organização do serviço, ela pode gerar um aumento de quantidade productiva.



Sabemos que não é fácil mover-se por entre o emaranhado das idéias de quantidade e qualidade em Hegel, que os marxistas bem ou mal entenderam e procuram aplicar à sua dialéctica, que é a hegeliana, mas de pernas para o ar.

Bem captada a doutrina de Hegel, torna-se fácil compreender o em que consiste essa conversão das mutações quantitativas em mutações qualitativas, e vice-versa.

Reconhecia êle que o ser, fixado como distinto da determinação, o ser em si, seria a vazia abstracção do ser. Desta forma, o ser determinado, que é ser outro do ser abstracto, é o próprio momento do ser.

Podemos exemplificar grosseiramente o ser indeterminado, o ser puro, dêste modo: imaginai uma substância informe, como uma massa de matéria plástica, mas sem côr, sem forma. Êste puro ser é a pura abstração, o que êle chama de o absolutamente negativo, o qual, neste estado, é igual ao *Nada,* que também é o informe, o indeterminado. Êsse Ser e êsse Nada são para Hegel a mesma coisa? Não. Para explicá-los, vamos aproveitar o exemplo e a lição que nos dá o devir. "Cada um tem uma representação do devir, e não terá inconveniente em admitir que é uma representação: admitirá, ainda mais, que, quando se analisa, aparece contida nêle, não só a determinação do ser, mas também a de seu contrário, o nada. Assim o devir é a unidade do ser e do nada". Hegel dá um exemplo ao alcance de todos: o *comêço* — uma coisa em seu comêço não é ainda, mas êste não ser da coisa não é um mero não ser, pois já contém o seu ser. Então o que distingue o Ser do Nada? Não é fácil encontrar uma distinção, porque êle reconhece que o Ser indeterminado e o Nada são duas abstracções vazias. A única distincção que encontra está na *intenção;* isto é, o Ser indeterminado *tende para* ser determinado, enquanto o Nada *tende para* não ser. Assim o ser indeterminado e o Nada são momentos do ser determinado, que é o ser concreto.

Distinguidos êstes pontos, prossigamos com atenção: o ser indeterminado que, *nesse estado,* é igual ao Nada, recebe sua determinação fundamental, que é a quantidade. Ao receber essa determinação, o ser indeterminado passa a ser determinado, isto é, de *Sein* passa a ser *Dasein* (o ser localizado). Essa determinação é que se chama qualidade, porque qualifica, determina. Um oleiro, exemplifiquemos grosseiramente, toma essa substância informe, a massa (por analogia, o Ser indeterminado) e dá-lhe uma forma, limita-a, dá-lhe têrmos; aqui termina, ali também, isto é, de-*termi*-na-a.

Todo ser determinado é *qualidade*. Essa determinação é uma com o ser, mas, ao mesmo tempo, por limitá-lo, por lhe pôr uma barreira, é uma negação do Ser. Com essa determinação, o Ser, que era indeterminado, passando a ser um ser determinado, passou a *ser outro* daquele anterior. É o que Hegel chama de "ser outro". O ser-em-si seria uma vazia abstracção do ser. Desta forma, o ser determinado, o ser outro, é o próprio momento do ser, mas é alguma coisa que está aí (*Dasein*); é *algo*, "alguma coisa", e essa "alguma coisa" é, em primeiro lugar, finita; em segundo, mutável e, desta forma, a finitude e a mutabilidade pertencem ao ser determinado de "alguma coisa".

Já vimos que tôda quantidade determinada é magnitude, a qual não deve ser confundida com a quantidade, pois o absoluto é pura quantidade, e esta é a determinação fundamental do absoluto, para Hegel (1).

Mais uma idéia hegeliana é imprescindível para êste estudo: é a idéia do *quantum*, que muitos confundem com a quantidade. O *quantum* (plural *quanta*) é a quantidade limitada, é a quantidade determinada, e tem seu desenvolvimento e sua completa determinação no número. O *quantum* é a magnitude extensiva, como determinação múltipla em si, acrescenta Hegel; mas quando simples, em si, é uma magnitude intensiva, e temos o *grau*.

Assim há duas espécies de magnitudes contínuas ou descontínuas (discretas) e as extensivas e intensivas. As primeiras se referem à quantidade em geral; as segundas às determinações (ao qualitativo), da quantidade como tal. Tôda magnitude extensiva é intensiva e vice-versa; elas não formam duas espécies.

Procuremos explicar a conversão das mutações quantitativas em qualitativas e vice-versa, ou transformação da quantidade em qualidade, como dizem outros, ou, ainda, transição da quantidade em qualidade, como chama Lenine. "Para obter uma caracterização quantitativa das coisas, temos que achar caracteres não "diferentes" nas coisas que desejamos comparar, caracteres idênticos, comuns, que não sejam fortuitos ou não essenciais, mas, de tal natureza que nos permitem determinar, por meio dêles, suas relações quantitativas e as qualidades que surgem delas (Shirokow). Pondo de lado o mau emprêgo dos têrmos filosóficos, já vimos claramente o que quer Shirokow. A quantidade é a exactidão sem diferença. A quantidade é o homogêneo, a extensidade, o que é comparável em tôdas as coisas e o provam muito bem a matemática e a mecânica, que trabalham, esta sobretudo, com a quantidade.

(1) Tal afirmação sôa absurdamente, porque a quantidade é um accidente e se o absoluto é pura quantidade é um accidente *sôlto* de uma substância, ou sem substância, o que seria contradictório formalmente para o accidente e, portanto, um absurdo.



O que é que "não diferencia" os corpos uns dos outros?

É a quantitatividade. Mas antes de chegar a isso, houve a tentativa de considerar o *pêso*, pois *todos os corpos são pesados*.

Foi essa solução a oferecida na fase mecanicista da ciência. Depois, tomaram a velocidade, a massa, o volume, como os aspectos mais simples e mais repetíveis dos fenômenos físicos. Essa tendência levou a considerar a qualidade apenas como quantitatividade. E o raciocínio era simples; é a quantitatividade que está em tôdas as coisas, logo é a *razão suficiente* de tôdas as coisas; e a qualidade é apenas o *aparente* da quantidade. Os formalistas, os matemáticos e os mecanicistas exultaram com a descoberta.

Desta forma, a identidade seria encontrada na quantidade e os conceitos da razão e os seus princípios, como já os estudamos, levam a essa valorização da quantidade, do espacializante.

Os exemplos citados por alguns dialécticos marxistas querem mostrar que, quando há modificações *quânticas* (sim, porque aqui se referem ao *quantum* e não pròpriamente à quantidade como quantitativamente indiferenciada, como, por exemplo, a idéia de matéria, que é uma determinação indiferente do absoluto como quantidade), há mutações qualitativas correspondentes. A tôda modificação quântica, há uma modificação qualitativa. Essa é verificável por nós, depois de atingir certo *grau* (note-se: *grau*).

Que entendem, antes de tudo, por qualidade e quantidade, os dialécticos acima citados? Esta pergunta não é ociosa, porque, na sua resposta, está a chave de tôda a dificuldade. Já vimos como Hegel pensa sôbre quantidade e sôbre o *quantum*.

*Quantum* é a quantidade limitada; a quantidade é a exactidão sem diferença, sem nada que a diferencie; é o homogêneo, como é abstractamente considerado pela razão. Tôda quantidade limitada é *quantum*, e todo o *quantum* é magnitude, porque, já vimos, a magnitude é a quantidade *determinada* (o limitado está incluído neste conceito).

Vejamos um exemplo da mutação da quantidade para a qualidade dos dialécticos marxistas: dois homens falam contra o govêrno. Tal facto, por sua quantidade pequena, não tem maior significação. Mas se a essa palestra se unem, não dois, mas cem, duzentos, trezentos, milhares, então, o aumento quantitativo modifica a qualidade.

O que era apenas uma conversa, passa a ter um carácter político grave, sério. Analisemos: temos aqui quantidade ou *quanta?* Temos aqui magnitudes que são *quanta,* porque se compõem de quantidades limitadas (indivíduos). Mas não é apenas a reunião dêsses homens, o acrescentamento quantitativo, que modifica a quantidade em qualidade; é o facto dêsses homens *tomarem parte,* com maior ou menor interêsse, na reunião, o que dá uma qualidade especial ao mesmo. Então que vemos? Vemos que, neste exemplo, não há apenas uma transformação ou passagem ou conversão de quantidade em qualidade, mas a evidenciação de um estado colectivo determinado (qualitativo).

Há aqui, não apenas soma de *quanta,* mas também conjunção de qualidade. A quantidade evidenciou a *qualidade já existente,* portanto não se deu a transformação como julgam os dialécticos marxistas, embora evidencie a qualidade não percebida até então. Modifiquemos o exemplo: imaginemos muitos homens indiferentes, mas que, ao ouvirem os oradores, modificam *seu interêsse* que cresce. Há aqui modificação do *quântico em* qualidade? Não. Aceitemos que os exemplos humanos não servem, porque, no homem, entram afeições, etc.

Vamos aos outros exemplos, o da água em resfriamento. A água esfriada constantemente chega ao seu máximo de densidade a 4 graus centígrados. Resfriada até 0 grau, em condições normais, ela sùbitamente se congela. Qualitativamente passa de líquida para sólida, sem passar por uma fase de solidificação constante, como pastosa, etc. Há, assim, um salto. Nesse estado, apresenta a água, como congelada, qualidades diferentes da água comum à temperatura normal. Sabe-se que a composição molecular da água é de hidrogênio e oxigênio na proporção de 2 para 1. Um volume de água é composto de dois volumes de hidrogênio e de um volume de oxigênio. Mas, ao esfriarmos a água constantemente, esta, como *quantum,* abstractamente considerada, não sofre modificações quantitativas. É quantitativamente a mesma água. Mas suas moléculas sofrem modificações quantitativas e, simultâneas, qualitativas, pois o resfriamento aumenta a densidade até 4 graus. Tem mais pêso porque é mais densa e o potencial de gravitação é maior.



Ora, o pêso e a densidade são extensidades pela escala de Ostwald, como já vimos, mas o potencial gravitacional é intensista (qualitativo). Assim ao tornar-se mais densa, quantitativamente, torna-se maior o potencial gravitacional, que é qualitativo. Até aqui vemos, a qualidade a acompanhar a quantidade. Diminuindo a temperatura (que é intensista) e que se refere à energia térmica, até chegar a 0 grau, sùbitamente, para nós, mas no tempo cósmico é algo que dura, a água se congela.

O que se dá aí? Dá-se quantitativamente um aumento da densidade. Diminuindo a densidade, diminui o potencial gravitacional (intensista). Quer dizer, acompanham as modificações que sofre o *quantum* em seu *pêso,* que é quantitativo, modificações simultâneas na sua intensidade, que é o potencial de gravitação. Que nos mostra tudo isso? Mostra-nos que há *contemporaneidade* entre o extensivo e o intensivo, como nós o compreendemos. Então a mutação da quantidade à qualidade é uma mutação também de qualidade à qualidade.

Não há assim um momento apenas quantitativo em mutação para sobrevir um momento qualitativo diferente. O que há é uma modificação quantitativa, contemporâneamente com mutações qualitativas que lhe são inseparáveis (pois, já vimos, a intensidade é inseparável da extensidade), mas que, atingido certo grau, aparece-nos qualitativamente diferente da anterior. Há assim, contemporâneidade, pelo simples facto de que a quantidade e a qualidade são inseparáveis no devir. Se considerarmos, como nós o fizemos, os factôres de extensidade, como predominantemente quantitativos, e os factôres de intensidade, como predominantemente qualitativos, compreende-se perfeitamente essa chamada conversão das mutações quantitativas em qualitativas (1).

Queremos dizer apenas que os dialécticos marxistas, por não terem fundado a sua dialéctica na antinomia de todo devir, que se processa extensista e intensistamente, e contemporâneamente, parecem querer ver (como realmente muitos vêem) um salto da quantidade na qualidade, quando realmente há um salto da qualidade para a qualidade, por se terem dado, contemporâneamente, mutações quantitativas, ou melhor quânticas. Assim o entende a ciência moderna, como também, em alguns aspectos, o sentiu Hegel, quando viu no *quantum,* a quantidade determinada como unidade, isto é, enquanto nela (unidade) estava a

(1) O tema da intensidade e da extensidade foi por nós estudado em "Filosofia e Cosmovisão".

determinação em geral (enquanto era uma determinação geral) e essa determinação estava contida nela mesma e não fora dela. Por isso era limite, limitada, e como tal era o *quantum*, e, como unidade, ela nega o que não é ela. O conceito de *quantum*, na física moderna, surge ao aceitar-se a consideração de que a energia, como variante nos fenômenos, é uma variação descontínua, e as unidades dessa variação são chamadas de *quanta*. Hegel viu que a magnitude intensiva e a extensiva não formam duas espécies, isto é, que cada uma contenha uma determinação que a outra não contenha. Tôda magnitude extensiva é intensiva também, e vice-versa (Lógica § 103).

A quantidade, como igualdade consigo mesma, é contínua; quando determinada, na unidade, é descontínua. Mas a quantidade contínua é também descontínua, devido às unidades, os *quanta*, e é contínua a quantidade considerada descontínua porque engloba as unidades, que são os *mesmos* de muitas unidades. Êsse o aspecto dialéctico da quantidade, que é contínua e descontínua. Uma mutação qualitativa, como se verifica nos exemplos dos marxistas, é uma mutação quântica.

Mas que mostra essa mutação quântica? Mostra uma velocidade maior (o salto) que é intensista, isto é, a energia de movimento, como intensidade, é maior.

Assim, não há pròpriamente conversão das mutações quantitativas em mutações qualitativas; há conversão de mutações quantitativas e qualitativas contemporâneamente, as quais, ao atingirem um certo *quantum* (que é contemporâneamente quantitativo e qualitativo), dão o *salto* qualitativo, que é também quantitativo, porque ambas são inseparáveis, do contrário seria tratá-las abstractamente e não concretamente. Não erram os marxistas, mas apenas não apreenderam o profundo aspecto dialéctico do *devir* nas suas mutações de extensidade e intensidade.

Assim quando Rosenthal diz: "efectua-se um acúmulo inadvertido de mutações quantitativas, que, até certo momento, não fazem mudar a qualidade do objecto", engana-se porque já há mutações qualitativas correspondentes, embora imperceptíveis aos olhos. Êle prossegue: "Êsse processo, porém, não se pode prolongar indefinidamente. Em determinado grau, cria-se uma situação na qual a medida do objecto se rompe. A nova precisão quantitativa não pode encontrar-se em unidade com a velha quantidade. E, então, chega o momento em que as mutações quantitativas imperceptíveis se convertem em mutação "manifesta, radical, qualitativa". Êsse momento se chama o trânsito da quantidade à qualidade". Não é apenas o *lado quantitativo* que muda (êste é inseparável do outro como mostra tôda dialéctica que não separa, mas engloba). Essas mutações quantitativas *não fazem mudar* a qualidade.



Elas *não fazem* nada, porque a quantidade, abstractamente considerada, não é dialéctica. A quantidade não *faz*, por si só, nada, porque ela é apenas um dos aspectos da realidade do *devir* que nossa constituição noológica desdobra em quantidade e qualidade, por serem conceitos melhor inteligíveis.

A quantidade *não faz* qualidade. O processo dinâmico do *devir* é que tem duas ordens, a quantitativa e a qualitativa, mas uma *não faz* a outra, não são factôres uma da outra.

Se um gaz, ao dilatar-se, rompe o envólucro, é preciso não esquecer a energia plástica de alongamento, que intensistamente se apresenta como pressão. E essa pressão e intensidade. O volume é extensista; mas a pressão é intensista. O rompimento é conseqüência do volume de gaz, que, dilatado pelo calor (energia térmica), vence pela pressão a resistência do envólucro. O que se dá é uma direção, um deslocamento vectorial (extensista) da forma como elasticidade com a fôrça correspondente, que é intensista. Se actualizamos o extensista, virtualizamos o intensista, e se actualizamos êste, virtualizamos o outro. É êsse aspecto dialéctico normal do nosso espírito, que leva a essa acentuação valorativa da quantidade ou da qualidade.

A crítica marxista teve seu valor histórico ao terminar de vez com a concepção predominante na ciência do século dezenove que via no processo de desenvolvimento dos fenômenos apenas meros processos de crescimento, meros processos quantitativos.

Quando Engels, em "Dialéctica da Natureza", diz que tôdas as diferenças qualitativas na natureza se baseiam ou numa composição química diferente ou em diferentes quantidades ou em formas de movimento (energia), ou, o que é quase sempre o caso, em ambos", se tirasse o *ou* e afirmasse o antagonismo delas, teria dito o que a dialéctica científica de hoje não poderá deixar de reconhecer.

Não negamos, nem ninguém de boa fé pode negar, o valor da dialéctica hoje, quando não se pode mais, no mundo do *devir*, negar as oposições imanentes. Aos poucos ela passa a ser

matéria pacífica para a ciência, o que não implica, porém, que já tenhamos percorrido o caminho que ela oferece, que ainda é árduo.

O salto qualitativo tensional, que em parte os marxistas tangeram, é tema que não poderíamos estudar aqui, e o faremos na "Teoria Geral das Tensões", onde a dialéctica tensional, que engloba a que ora estudamos neste livro, oferece novas possibilidades analíticas.

Por sua vez também podemos dialécticamente observar que tôda qualidade afirmada ônticamente é uma negação.

*Análise da dialéctica da qualidade e da quantidade*

Quando captamos as qualidades dos factos, fazemo-lo selectivamente, segundo os nossos esquemas cognitivos, pois êstes são selectivos sempre, porque em todo acto de conhecimento há naturalmente escolha. O resultado é, portanto, um esquema, que nós assimilamos a esquemas abstractos (híbridos de facticidade e de eideticidade), como já vimos.

No acto de conhecimento intelectual virtualizamos o que conhecemos intuitivamente, o ôntico. Intelectualmente, pela razão, actualizamos o que desconhecemos pela intuição sensível, o ontológico. Êste carro, aqui, cinzento, fica reduzido ao esquematismo abstracto dos conceitos correlacionados. Mas a vivência do carro, ônticamente captada, fica virtualizada no conhecimento racional, que é o conhecimento do geral. Dessa forma, o conhecido intuitivamente pelos sentidos é virtualizado, para actualizarmos o que é desconhecido por êles, mas construído através de esquemas abstractos pela razão.

Nos esquemas mnemônicos fica a imagem, representável, ou não, do carro cinzento. Êsse conhecimento vivencial da singularidade dêste carro é acompanhado pelo conhecimento racional que se forma da assimilação, que a imagem do carro oferece aos esquemas abstractos com que trabalha a razão. Temos dêle agora um conhecimento híbrido (vivencial-racional) de singularidade e generalidade, que não podemos dissociar na *praxis*, que é viva, mas que podemos dissociar na análise do espírito, que é abstracta.

Se temos que dizer a outro que "vimos aqui um carro cinzento", transmitimos apenas essa generalidade, que será, por sua vez, assimilada pelos esquemas abstractos de quem nos ouve, sem ter, no entanto, nenhum conhecimento vivencial da singularidade do carro.



Dessa forma, trasmitimos apenas o que captamos esquemàticamente através das assimilações dos esquemas abstractos. Virtualizamos o heterogêneo do carro para expressar apenas homogeneidades, mesmo que o façamos o mais pormenorizadamente possível, porque sempre trabalharemos com conceitos, que são esquemas abstractos.

Dessa forma, nenhum facto é idêntico ao conceito senão ontològicamente, *nunca fàcticamente*.

Conclusão: um facto pode ser idêntico ao conceito apenas tomado ontològicamente, isto é, quanto ao esquema abstracto, mais é ônticamente diferente do conceito e, por conseqüência, é ônticamente análogo, o que já encerra a síntese de semelhança e de diferença.

Quanto ao conceito, podemos dizer que êste tem as notas imprescindíveis para ser classificado dentro de tal ou qual esquema abstracto, mas afirmamos simultâneamente *que êle tem mais*, tem o que não está no esquema abstracto, o que é heterogêneo ao conceito, o que o "contradiz".

Temos, assim, de forma clara, a dialéctica da conceituação que, por suas características, afirma a afirmação e afirma a negação, quanto ao ôntico, pois afirma a heterogeneidade.

Desta forma, conceitualmente, tudo é e não é; é homogêneo, e contemporâneamente é heterogêneo ao esquema abstracto, que o "contradiz".

*

* *

Não podemos conceber um ente fáctico tempo-espacial sem qualidade. Todo existir fàcticamente é quantitativo e qualitativo. Tôda qualidade é revelada por um conhecimento-limite, porque exige sua polaridade, seu contrário. O quantitativo é afirmado por outro conhecimento-limite. Só despojando o quantitativo de sua facticidade, podemos construir um conceito homogêneo de quantidade, como o faz a razão, que o torna idêntico a si mesmo, e o transforma, afinal, no conceito abstracto de espaço, do qual despoja tôda heterogeneidade, a ponto de transformá-lo em *nada*.

A idéia de quantidade e a de qualidade, como categorias, oferecem deficiências, que procuramos resolver com os conceitos sintéticos e dialécticos de intensidade e de extensidade, por serem êstes mais concretos, enquanto aquêles são mais abstractos, pois são apenas formais.

*
* *

A qualidade oferece dois problemas:

1) o que concerne formalmente à qualidade, enquanto oposição à quantidade e aos outros gêneros. *Qualis* é o que define a terceira categoria de Aristóteles. E a resposta a essa pergunta não é absolutamente o resultado de uma medida, mesmo em sentido amplo.

(Medem-se as quantidades; comparam-se as qualidades, diz-se).

2) Resta saber o que a quantidade encerra de qualitativo.

*
* *

A qualidade pode ser considerada objectiva e subjectivamente (no homem p. ex.).

Em outras palavras: a qualidade na coisa e a qualidade em nós.

Sempre tiveram os filósofos desconfianças e até desprêzo para com a qualidade, por estar eivada de subjectivismo.

Husserl, para resolver êste problema, passou a qualidade para o plano das essências. No entanto, compreendendo-a como intensidade, que a não separa, embora a antinomize, da quantidade, estamos a caminho de dar-lhe uma estructura que a liberta da pecha de subjectivismo, que tanto preocupa a filósofos modernos.

*
* *

A quantidade, enquanto tal, é determinação *superada* e *indiferente*, determinanção indiferente.

Costumamos dizer: quantos têm tal coisa?

Estamos em face de uma indiferença. Logo retrucamos: quantos que? E então dizemos: quantos metros, quantos graus?

Há aqui qualificações determinações, limitação da quantidade; isto é, o *quantum* (determinação excludente).

**TEMA I**

## ARTIGO 3

## A RECIPROCIDADE — DINAMISMO ANTINÔMICO DA EXTENSIDADE E DA INTENSIDADE — CONTRADIÇÃO NA UNIDADE — TEORIA DO EQUILÍBRIO DINÂMICO — CATEGORIAS

Sabemos que a Lógica Formal estabelece, pelo princípio de identidade, que o que é, é; assim: "êste livro é livro". Nada há a objectar aqui contra essa afirmativa tautológica, nem a dialéctica pretende, como pensam muitos, negar valor a essa igualdade, fundamental para a lógica formal. A dialéctica reconhece a "contradição" nas coisas, a "contradição" neste livro como unidade, que repete a que se dá em todo o existente. Êste livro, que é êste livro, não é algo estático imutável, como o é o conceito *livro*, que a êle aplicamos.

Êste livro é algo que muda, algo que passa de um estado para outro, cujo ser, como livro, é um *sendo* de variados estados, que são contrários. É êle um campo de luta de ordens opostas ou divergentes, antinômicas e antagonistas.

Convém nunca esquecer a distinção entre *contradição* e *negação*. Assim se dizemos: "êste livro é um livro", estamos dentro da lógica formal. Se dizemos êste livro está em oposição consigo mesmo, estamos na dialéctica; mas se dizemos "êste livro é e não é êste livro", precisamos já esclarecer, pois é mister saber se queremos nos referir ao livro, declarando que êle não é imutável, ou se queremos dizer que êle não é êle mesmo, e sim outra coisa.

A "contradição" do livro não é apenas a negação do livro. Dizer que esta cadeira não é esta cadeira, ainda não se estabelece dialècticamente a sua "contradição".

Muitos julgam que a dialéctica é apenas negar, tirar, arrancar, reduzir, diminuir, quando, ao contrário, é acrescentar, actualizar o virtualizado, acentuar o desprezado, registrar o que ficou esquecido, salientar o que não foi considerado. Quando es-

tamos no terreno das coisas concretas, tal modo de proceder não cria maiores embaraços, mas quando trabalhamos com objectos abstractos, idéias, conceitos, etc., a confusão, entre a contradição e a negação simples, como privação, dá lugar a perigosas confusões.

A dialéctica procura dar maior concreção ao pensamento e adaptá-lo melhor à existência, evitando o abstractismo racionalista, que tanto mal provocou. A negação, na dialéctica, não é uma privação, mas uma acentuação do que ficou inibido, desprezado. Quando dizemos que êste livro é um ser em transição, é *sendo*, não queremos tomá-lo abstractamente como imutável, no sentido formal, mas individualmente em transição. Fixamos assim os dois aspectos opostos de tôdas as coisas: 1) o que nelas afirma, o que nelas quer conservar-se, o que nelas é homogêneo, e 2) o que nelas transita de um estado para outro, o que nelas se transmuta.

A negação dialéctica é a negação da afirmativa abstractora da afirmação. Se afirmamos que algo é, abstrairemos dêle suas *contradições;* neste caso, a afirmação da imutabilidade é uma afirmação abstractora. E ao afirmarmos que é um *sendo,* com os seus contrários, negamos a afirmação abstractora, mas afirmamos o lado heterogêneo do objecto, sem negar-lhe o homogêneo, que é afirmado. A negação é assim dialéctica e não uma negação privativa, uma negação entitativa, mas um negar o absoluto da afirmação abstractora, portanto uma afirmação do inibido, do desconsiderado, do virtualizado. Preferimos usar oposição no sentido do que se *ob-põe* ao conteúdo afirmado, o que também é uma afirmação de positividade. Por isso, Hegel dizia que a negação dialècticamente é positiva.

Esclarecido êste segundo ponto, impõe-se agora esclarecer o terceiro, que, perfeitamente compreendido, evitará erros comuns. São três têrmos muitos usados e que constituem motivo de confusões. São êles: *antinomia, antagonismo e contradição.*

Já examinamos as acepções dêstes têrmos, mas veremos que o conteúdo de uns é menor que o de outros, e as extensões também variam. Assim, a contradição não é considerada absurda pelos dialécticos.

Num real qualquer, podemos encontrar as oposições que o levam a *devir.*

A *contradição* está nesse real enquanto unidade. Assim, não há contradição entre êste livro e esta cadeira, enquanto livro e enquanto cadeira. Como já salientamos, o conceito de contradição para os dialécticos modernos não tem aquela precisão que lhe dava a filosofia clássica. De nossa parte preferimos o uso tradicional, como já o exemplificamos.



Mas há oposições *no* livro e também *na* cadeira. A *contradição* está na unidade, em tudo quanto forma uma unidade, em tudo que é, como estructura, idêntico. Daí um princípio dialéctico que afirma "tudo quanto é idêntico (aqui no sentido de unidade) é *contraditório;* tudo quanto é *contraditório* é idêntico". As coordenadas necessárias à constituição de um ente são opostas (se ob-põem), e cooperam.

Um *antagonismo* é uma oposição de duas ou mais direções contrárias, como também de unidades que se opõem. Há antagonismo numa partida de desporto, entre bandos em choque. A "contradição" entre ambos se dá na hora do antagonismo; é "contradição" enquanto antagonismo, e estructura-se numa totalidade, a partida, por exemplo: mas um antagonismo pode deixar de ser, desaparecendo, então, aquela.

Uma *antinomia,* no sentido que usamos, como já vimos, é a posição imanente entre dois vectores, direções, em que a afirmação, ou a verdade de um, não é a negação ou a falsidade do outro.

A antinomia entre a extensidade a intensidade não permite que, pela exactidão de uma, se declare a inexactidão da outra.

No devir, há uma oposição que preferimos chamar de antinômica, porque a realidade de um dos vectores não implica a irrealidade do outro.

Então vemos que nem todos os antagonismos são antinomias, mas tanto um como outro são oposições, quando na estructura.

Há, assim, "contradições" variantes e "contradições" invariantes.

*São invariantes as oposições antinômicas, e variantes as oposições apenas antagônicas.*

A importância dêsse esclarecimento é grande pelo seguinte: no terreno social, Marx e os marxistas criticam Proudhon por afirmar a antinomia fundamental da existência e não aceitar a síntese no sentido marxista. Então, afirmam êstes, os *antagonismos* permaneceriam sempre na sociedade humana, como os, por exemplo, da burguesia e do proletariado. Não pensava assim Proudhon, e foi o que não entenderam os marxistas.

O antagonismo entre o proletariado e a burguesia é solucionável, porque nesse antagonismo há um comprador e um vende-

dor de trabalho humano. Há venda, porque há compra, e vice-versa, e o antagonismo funda-se aí. Mas o trabalhador pode deixar de ser vendedor do seu trabalho, deixar de ser assalariado, através, por exemplo, de um sistema social em que não haja mais nem a venda nem a compra do trabalho.

Neste caso, o antagonismo deixa de existir. Numa sociedade de produtores livres, como êle imaginava, não haveria nem compradores nem vendedores de trabalho, mas as antinomias fundamentais prosseguiram, sem haver mais *certos* antagonismos. A solução sintética do Estado socialista, como comprador do trabalho humano, substituindo o comprador particular, não liquida o antagonismo, embora substitua apenas um dos antagonistas, e modifique, para pior, a sua forma.

Evitam-se, assim, as confusões entre êsses têrmos, entre o que é antagonismo e o que é antinomia, entre oposições solucionáveis e insolucionáveis, variantes e invariantes, porque a dialéctica é dialéctica até no seu próprio processo, e até a oposição tem de ser examinada sob a sua égide.

Feita essa explanação, estamos aptos a penetrar decididamente no tema. O ponto fundamental consiste em aceitar que em todos os factos da natureza estão, nêles, implícitas, oposições internas, das mais variadas espécies, cujo estudo e análise cabe à dialéctica fazer.

No desenvolvimento dessas oposições, há reciprocidade de actuação, pois as tendências contrárias penetram-se e estimulam-se mùtuamente. É o que se chama de *reciprocidade*, cujos aspectos gerais iremos tratar.

A luta entre essas tendências diversas, que se estabelece em todo o facto da realidade, é uma luta criadora e destruidora de formas e de unidades diversas, de *quanta* diversos, que ora dominam, ora são dominados; que ora surgem, desenvolvem-se, ora deperecem até desaparecer, e serem substituídos por outros (como os sêres vivos), conhecendo marchas e contramarchas, altos e baixos, vitórias intercaladas com derrotas. E é a dialéctica a ciência que estuda a luta dessas tendências, dêsses lados contrapostos na unidade do facto, e os correlaciona, através de uma conexão constructiva (1).

(1) A oposição dos vectores internos é ora estimulante, ora destructiva. Pode ser observada a sua interactuação na geração e na corrupção dos sêres, o que é examinado em "Aristóteles e as Mutações", onde estudamos, ao comentar o texto aristotélico, a dialéctica das mutações.



Os lados opostos, os contrários, além da conexão que os liga, a *complementaridade* de que temos falado, penetram-se recìprocamente, interactuam-se, obstinam-se (ex. da reação que corresponde à acção). E o que nos mostra a física na interactuação das pressões e dos volumes, dos pesos e da gravitação, da massa e da velocidade, da entropia e da temperatura, etc. Na Filosofia e na Biologia, todo o funcionamento afirma êsse conflito de tendências.

A reciprocidade, a acção contrária dos lados opostos, é criadora muitas vêzes, outras destruidora, e noutras consegue um equilíbrio dinâmico, mais ou menos estável. E êste tema será tratado mais adiante. Sôbre o aspecto criador, basta que vejamos quantas pessoas são apenas o produto de suas oposições, como artistas, escritores, médicos, políticos, etc.

O estudo da vida dêsses homens revela quanto o choque das oposições influi em suas obras. Que foi, por exemplo, Nietzsche, senão êsse "grande campo de batalha de tôdas as idéias e de todos os impulsos"? Quantos são apenas as suas oposições!

Tirai os inimigos de certas pessoas, e elas perdem uma de suas razões de ser.

No terreno da Biologia, da Filosofia, da Física, como no da Psicologia e da Sociologia, a luta dos contrários é evidente nos factos; é ela a criadora de muitas transformações.

Alguns dialécticos procuram distinguir antagonismo de contradição, e dão como exemplo o regime socialista, em que deve desaparecer o antagonismo entre as classes, embora não desapareçam as "contradições" na produção. O regime socialista, como é imaginado e sonhado utòpicamente pelos que mais se declaram inimigos da utopia, só é socialista quando é utópico, porque quando o não é, e sim tópico, como o conhecemos hoje em suas manifestações, o antagonismo permanece, bem como ainda as contradições. Imaginar uma sociedade sem antagonismo, sem as "contradições" próprias da produção, é fácil. Mas tôda "contradição" é antagônica; não se resolve a contradição como "contradição".

Ela pode gerar novas formas, como veremos, mas o antagonismo das tendências contrárias prosseguirá. É que há antagonismo de *várias* espécies, e uns podem ceder lugar a outros; uns podem desaparecer e outros nascer. Antagonismo e contradição não são, absolutamente uma e a mesma coisa, dizia Lenine. Realmente não são; mas onde há oposição há antago-

nismo. O antagonismo pode mudar de feição, como a oposição também, mas tôda oposição é antagonista.

Assim a concepção dialéctica do universo é uma concepção antagonista.

*

* *

Não há solução de continuidade entre a matéria inorgânica e o mundo biológico. Tanto num como noutro operam os mesmos princípios, mas com função invertida, como já vimos: a predominância da ordem dinâmica da extensidade no primeiro, e o da intensidade, no segundo.

No mundo biológico, há além da predominância da ordem dinâmica da intensidade, momentos em que o campo inorgânico prevalece. Assim temos:

| *Campo inorgânico* | *Campo orgânico* |
|---|---|
| extensidade > intensidade | intensidade > extensidade |

O campo inorgânico, como unidade, contradiz, no homem, o campo orgânico, como temos momentos em que um prepondera sôbre o outro: campo orgânico > campo inorgânico.

Usamos aqui a palavra campo para generalizar os aspectos, aproveitando, assim, o conceito oferecido pela física, o qual é magnìficamente expressivo e profundamente dialéctico e serve tão bem para compreender os fenômenos, cujos conjuntos são, sobretudo, qualitativamente diferentes. A física aceita que um campo pode penetrar em outro. O campo gravitacional de um objecto pode, por exemplo, penetrar ou ser penetrado pelo campo eletro-magnético de outro, etc.

O campo inorgânico penetra no orgânico, e vice-versa, pois não há vida onde não há sêres inorgânicos, que são complementares ao orgânico. Mas, no campo de acção de cada um, há "degraus, que são os *quanta*, pacotes de energia, como os visualiza a física, para torná-los concretamente compreensíveis. Êsses *quanta* são, para muitos, como pacotes de uma mesma energia, única e idêntica, cuja distribuição obedece a um mistério inexplicável, por ora pelo menos. Outros, porém, e êsse é o nosso pensamento, julgam que nos fenômenos energéticos, nada se passaria se houvesse moção, isto é, "transporte" de energia. E essas alterações são produtos das variações tensionais dos factôres de extensidade e de intensidade.

Em tôda a natureza, estamos em face de diferentes e de quedas de potencial as quais são produzidas pela oposição antinômica dêsses dois factôres. Do contrário, teremos de admitir uma energia-em-si, uma energia soberana, um novo e inócuo



substituto de Deus, como já se quis fazer na matéria. Êsse conceito é ainda fruto do desejo de homogeneização, próprio da razão humana. Todo o movimento e as incessantes transformações tenderiam para um retôrno ao repouso definitivo, sonho e desejo de certas idéias religiosas e filosóficas. Foi por isso que se interpretou a queda de potencial e de intensidade como uma tendência à nivelação (sonho e desejo dorsal de todos os cansados), como um factor que facilitasse a missão do factor de extensidade, em vez de uma oposição entre ambos.

Nas observações da físico-química, era fácil ver essa vitória da extensidade sôbre a intensidade, que levou muitos cientistas a terem uma concepção da energia como expusemos acima. Na Biologia, a vitória final da extensidade também vinha corroborar essa concepção, como, ademais, os fenômenos da entropia, na termodinâmica.

Tudo parecia dar à razão a vitória sôbre o movimento. Mas eis que a microfísica e as novas descobertas científicas, vêm em abono da nossa concepção dinâmica, antinômica do universo. A vitória fôra apenas aparente e eqüívoca. A luta prossegue, mas essa luta será sempre entremeada de vitórias e de derrotas, e a vitória decisiva será apenas desejada como um cansaço de niilistas negativos, passivos ou activos, não importa, mas negativos sempre. Se não admitirmos que êsses factôres são dinamismos inversos, e se não são êsses mesmos factôres a energia, e ela é uma realidade homogênea, à parte, única, fonte de todos os fenômenos de acção, como poderíamos conceber que ela deu nascimento a êsse dinamismo, se não aceitamos o "piparote" imaginado por Anaxágoras, ou o "clinamen" de Epicuro, o imprevisto, o inesperado, que pôs tudo em movimento?

A idéia filosófica da escolástica, por exemplo, também aceita, em têrmos, essa posição, porque Deus insuflou na potência indeterminada, que era nada, a moção, tornando-a matéria, determinável, potência portanto, pelo influxo do acto determinante.

À oposição cooperadora de acto e potência, corresponde a oposição de forma e matéria, cuja cooperação dá surgimento ao composto. A oposição entre os compostos e a sua interactuação explicar-nos-iam o relacionamento dos sêres finitos, e conseqüentemente as suas transições, como veremos mais adiante ao estudarmos os fatôres emergentes e predisponentes.

No mundo corpóreo não se admite pròpriamente um estado posterior em que a oposição viesse a desaparecer. O aspecto "contraditório" que há nos dois princípios da termodinâmica prova a nosso favor.

Dizia Lenine: "A divisão da unidade e o conhecimento de suas partes contraditórias... é a essência da dialéctica (um dos aspectos essenciais do ser, seu fundamento, se não a *característica fundamental*). Eis aqui exactamente como Hegel formulou a questão.

A condição para compreender todos os processos do universo em sua "autodinâmica", em seu desenvolvimento espontâneo, concebido em suas formas vitais e viventes, é o conhecimento da unidade de seus contrários. O desenvolvimento é com efeito o conflito de contrários".

"A unidade tem seus contrários e não são êles que formam a unidade, que é considerada homogênea e heterogêneamente, não sendo, portanto, inseparáveis. A unidade (a coincidência, identidade, fôrça resultante) de contrários, é condicional, temporal, transitória e relativa. A luta dos contrários, que se excluem recìprocamente, é absoluta, como o são o movimento e a evolução", prossegue Lenine (Vol. XIII pág. 324, ed. inglêsa das "Obras Completas").

É essa unidade que forma a chamada "lei da unidade dos contrários", que é, como lei, uma invariante da oposição. Já surgiram pontos de divergência e outros surgirão, quando estudarmos os aspectos do equilíbrio dinâmico e da teoria da síntese, o terceiro têrmo, que a natureza não revela, ao qual os marxistas (e não Lenine), ainda dominados pelo mal compreendido desejo de identidade, deixaram-se arrastar.

*
* *

Julgam muitos que Hegel não aceitava um princípio dinâmico opositivo da realidade objectiva, mas apenas no espírito.

Tôda a sua obra prova o contrário. E como êle, Proudhon também a aceitava.

"O verdadeiro em tôdas as coisas, o real, o positivo, o praticável, é o que muda, ou, pelo menos, o que é susceptível de progressão, conciliação, transformação, enquanto o falso, o fictício, o impossível, o abstracto, é tudo o que se apresenta como fixo, inteiro, completo, inalterável, indefectível, não susceptível de modificação, conversão, aumento ou diminuição, refratário, por conseguinte, a tôda combinação superior, a tôda a síntese".

Mas havia uma distinção entre ambos, profunda. Vamos examiná-la.

Em três pontos essenciais, Proudhon afasta-se de Hegel.



Enquanto Hegel aceitava três têrmos, Proudhon apenas aceitava dois; mas êsse dois permaneciam constantemente face a face, enquanto Hegel coloca a oposição para "sobrepassá-la" depois (1).

Para Hegel, o ponto final é a "síntese", enquanto para Proudhon há um equilíbrio entre as oposições, mas um equilíbrio dinâmico, ora rompido novamente, ora perdurável ou não. O terceiro aspecto consiste em aceitar Hegel a Idéia como puramente imanente ao processo dialéctico, enquanto Proudhon (assim parece através do estudo da sua obra), aceitava um princípio transcendente, que dominava o *devir*, a acção de um princípio superior, capaz de transformar em equilíbrio a antinomia persistente, pelo menos em certos aspectos (no terreno social), isto é, capaz de tornar essa antinomia equilibrada perduràvelmente.

Dizia Marx, e os marxistas repetem, que Proudhon dêle aprendeu a dialéctica. No entanto, Proudhon antes de conhecê-lo, já escrevêra, em sua "Création de l'ordre": "Os factos ternários (que é o caso de Hegel e dos marxistas) (2) emprestados à natureza são puro empirismo..." "A fórmula hegeliana é uma tríada pelo prazer ou pelo êrro do mestre, que conta três têrmos, lá onde, na verdade, só existem dois, e que não viu que não se resolve a antinomia, mas que ela indica uma oscilação ou antagonismo susceptíveis sòmente de equilíbrio. Sob êste ponto de vista, o sistema de Hegel tem de ser refeito totalmente". E em outra obra: "*A antinomia não se resolve*": "Aí está o vício de tôda a filosofia hegeliana. Os dois têrmos de que ela se compõe se balançam, quer entre êles, quer com outros antinômicos". Proudhon combatia êsses "fanáticos da unidade", e afirmava que os "têrmos opostos balanceiam-se constantemente uns entre os outros, e que o equilíbrio não nasce entre êles pela intervenção de um terceiro têrmo, mas pela sua acção recíproca".

Foi o que levou os marxistas a verem em Proudhon um hesitante num perpétuo "balanceio" entre duas teses. Chamavam-no de pequeno-burguês, como se êle quisesse, na realidade, um meio têrmo, quando aceitava o choque dos extremos.

---

(1) O problema da tríada em Hegel (a tese, a antítese e a síntese) é mais complexo do que parece à primeira vista. Os hegelianos, tanto de direita como de esquerda, construíram uma interpretação que não aceitamos. Em trabalhos futuros pretendemos mostrar quais os êrros de que julgamos eivadas tais interpretações.

(2) Parêntese nosso.

Para êle, a luta, o choque dos contrários, é uma categoria permanente que não pode ser suprimida, uma das principais categorias da nossa razão, que não devemos pensar suprimir, porque, então, seria o fim do mundo e a morte do pensamento. Repetia, assim, sem saber, um ponto de vista pitagórico.

Mas se essa luta não pode ser suprimida, abolida, pode ser "transformada". Essa paz que se pode estabelecer, não é uma destruição recíproca dos combatentes, mas a produção de uma ordem sempre superior, aperfeiçoamento sem fim ("*Guerre et Paix*"). Esta ordem se transforma em reciprocidade. "Da mesma forma que a vida supõe a contradição (quer êle dizer oposição), a contradição, por seu turno, clama pela justiça: daí a segunda lei da criação e da humanidade, penetração mútua dos elementos antagonistas, a Reciprocidade" (Ob. cit.).

A conciliação, para Proudhon, é "absorção de uma e de outra numa fórmula mais complexa". Êle afirmava que era preciso "descobrir uma lei superior, isto é, uma fórmula de conciliação superior às utopias socialistas e às teorias truncadas da economia política. Não é possível deter-se num justo meio têrmo arbitrário, inalcançável, impossível" (Berthod). Pode admitir-se assim certa semelhança entre a dialéctica proudhoniana e a nietzscheana na aceitação da transformação, da transmutção (1) que, nesta, coresponde à ordem superior de que fala Proudhon.

Um facto, como unidade, em desenvolvimento, é um conjunto das suas oposições, da luta dos seus contrários antinômicos, num antagnismo mais ou menos complexo. Mas êsse facto é um facto isolado, único, em si. Êle sofre a influência, a interactuação dos outros factos como unidades que também têm essa contradição interior, mas que, no existir, antagonizam-se, ou não, com os outros. Essas "contradições" e antagonismos complexos formam as coordenadas da existência e vão dar a complexidade dos factos universais no seu desenvolver. A transfiguração de um facto em outro, a sua alteridade (o tornar-se outro), não são apenas as conseqüências da acção dos factôres internos, da sua unidade em luta, mas também da actuação e da interactuação dos outros factôres externos, que se coordenam com êle.

(1) O tema da transfiguração e da transformação, só o podemos estudar na "Teoria Geral das Tensões", por exigir outros conhecimentos que serão explanados nas obras seguintes desta enciclopédia.



Querer explicar a chamada "contradição" de uma semente, apenas pela intervenção dos factôres contrários, que a compõem, é esquecer a actuação dos factôres externos, à parte, com seus factôres em choque também; é transformar a dialéctica numa forma de raciocínio abstracto, inócua, e desnecessária então. A transformação de semente em árvore, que a nega, e, desta, na produção de um fruto e de uma semente que a vai afirmar posteriormente, é uma compreensão meramente simplista. A semente não é uma unidade homogênea, mas uma totalidade processual, composta de muitos opostos. Em cada semente, que forma para nós um todo, há uma multiplicidade interna. Em cada parte dessa multiplicidade, considerada como unidade, conhece internamente sua luta. A semente é assim um microcosmos, um pequeno cosmos de oposições, de heterogeneidades múltiplas, diversas, que tomam direções variadas. Não é apenas a "contradição" do seu núcleo e do seu envólucro, mas o núcleo é por sua vez um campo de acção de "contradições" múltiplas. A transformação lenta da semente em arbusto é uma complicada luta, uma batalha imensa de muitas tendências, cujo resultado é produto dos diversos choques, das diversas oposições, que interactuando-se constantemente, transfiguram-se no seu desenvolver, em arbusto. Êste prossegue vivendo essa oposição em suas transformações. A síntese, aqui, foi um eqüívoco do simplismo dialéctico de alguns marxistas, que nunca o foram suficientemente para compreender a interpenetração dos *quanta* (tensões) de oposições, da grande luta descontínua e contínua dos diversos *quanta* em choque. A concepção proudhoniana e nietzscheana, não aceitando a síntese, mas a transfiguração quantitativo-qualitativa, complementar e contemporânea de ambas, estava mais de acôrdo com o que a ciência actualmente iria mostrar em suas grandes e extraordinárias experiências. Essas oposições complexas, êsses *quanta* de "contradições", são compreendidos através da nossa decadiléctica, a dialéctica de dez campos, que teremos ainda ocasião de expor.

*
* *

O equilíbrio de que fala Proudhon (a *justiça* como o chamava) é um "equilíbrio na diversidade", e é, "sem cessar instável", activo e dinâmico, em que a "contradição" se move em tensão. Êsse equilíbrio, aplicado à sociedade, é o que Proudhon chamava de *Justiça*. "Essa a razão por que não tomei por divisa

a liberdade, que é uma fôrça indefinida, absorvente, que podemos esmigalhar e não convencer; pus acima dela a justiça, que julga, que regula e distribui. A liberdade é a fôrça da colectividade soberana; a Justiça, a sua lei.

*
* *

Várias vêzes nos referimos a êsses conceitos supremos que formam as categorias. Estudamo-las na "Lógica" e em "Filosofia e Cosmovisão". Os conceitos da razão e da intuição foram examinados com exuberância de pormenores, e não iremos aqui retornar a êles.

Ainda não foi formulada uma classificação das categorias da dialéctica, pela simples razão de que, havendo, não uma, mas muitas (pois tôda a lógica polivalente é uma espécie de dialéctica), não é fácil estabelecer uma escala de categorias, que sirva para tôdas.

Para Lenine "... as categorias são pequenos graus de diferenciação, isto é, do conhecimento do mundo, os nós, da rede, que ajudam a conhecê-la e a dominá-la". É muito comum, entre os marxistas, considerarem-se as leis científicas como categorias, sendo essas leis, como reflexos da realidade objectiva, tomados, naturalmente, como invariantes. As categorias não são subjectivas, criadas pelo homem para a coordenação dos factos subjectivos, mas refletem as leis da própria realidade, conhecidas "à base da actividade prática dos homens". Estabelecem os marxistas várias categorias, não havendo entre êles uniformidade de pensamento. *Essência* é, para êles, uma categoria, e consiste no "lado interno das coisas", e "fenômeno" o lado externo, o que está na superficialidade". Assim, diz um marxista: "segundo Marx, é a matéria a essência de todos os fenômenos da natureza" (Rosenthal). Outros dizem que o movimento é a essência da matéria.

Consideram os dialécticos em geral o carácter histórico das categorias que se formam através de uma longa e lenta prática humana, até serem estabelecidos como princípios apriorísticos, que antecedem depois à experiência. Nada se pode objectar a essa afirmação, porque ela realmente representa a história do pensamento e das categorias. O reconhecer a historicidade das categorias é uma grande vitória da dialéctica, mas implica por outro lado a necessidade de estudos que ultrapassam o âmbito da mesma, por tratarem sôbre objectos que pertencem a outras disciplinas.



*
* *

Acostumados, como estamos, a sempre acentuar e dar validez ao que se *repete*, ao mesmo, ao igual, que nos leva a *ver* nos factos apenas o semelhante que nos promete a conquista próxima da homogeneidade absoluta, a identidade, temos, naturalmente, grande dificuldade para o raciocínio dialéctico.

Êle é uma marcha para o diferente e para a sua concreção com o semelhante. Desde que o homem teve necessidade de libertar a razão e utilizá-la cada vez mais para seu desenvolvimento no mundo, sua vida não racional, o processo meramente intuitivo, foi valorado num grau hierárquico abaixo daquele. No entanto, nós, em quatro quintas partes de nossa vida, não somos racionais. Vivemos irracionalistamente a maior parte da nossa existência. Mas tal afirmativa não quer justificar devamos abandonar a razão, nem considerá-la anti-vital. Precisamos, sim, sem cair nas unilateralidades do irracionalismo, nem nas do racionalismo, aproveitar êsse imenso campo de acção das intuições e concrecioná-las por um *nexo*, isto é, *conexioná-las* com a razão, para elevar esta, para aumentar o poder de acção da mesma.

A razão deve actuar *a posteriori* na captação dos nexos, única acção em que ela é realmente poderosa, como muito bem o compreendiam os escolásticos ao se oporem ao apriorismo racionalista (1).

(1) Surge uma grande problemática, sobretudo em face do pensamento kantiano, e da influência que exerceu. Em nosso "Os três juízos de Kant" examinamos certos aspectos dessa polêmica entre aprioristas e aposterioristas, onde propomos uma tomada de posição concreta, que reúne e concilia as positividades de ambas, numa concepção unitária que as inclui, considerando-as como momento abstracto de um filosofar unilateral.

TEMA II

ARTIGO 1

## DIALÉCTICA DO CONHECIMENTO E DA CONSCIÊNCIA (1)

Percebemos segundo os esquemas do sensório-motriz já coordenados, que dispomos prèviamente, e só depois apercebemos (com memorização) e, posteriormente, conhecemos, segundo a assimilação a esquemas eidéticos.

Só conhecemos adequadamente o que, para o qual temos esquemas.

Razão tinha Pascal quando dizia que não procuraria êle a Deus se já o não tivesse encontrado.

Por isso tôdas as nossas perguntas já têm algo da resposta. O nosso saber, condicionado pelos nossos esquemas, revela-se como saber parcial, e, portanto, que algo nos escapa.

E nos escapa o que não assimilamos aos nossos esquemas.

Êste é um dos aspectos dialécticos do nosso conhecimento.

Justifica-se assim a decadialéctica, pois, por meio dêles somos capazes de aumentar nossa capacidade esquemática pela combinação de novas ordens que podemos dar aos conjuntos de esquemas de que dispomos, e, com êles, obtermos assimilações mais variadas e completas e conseqüentemente um conhecimento mais amplo.

Na compreensão dialéctica do problema do conhecimento, muitas vêzes os que se dizem dialécticos desejam subverter a ordem de relação "sujeito-objecto" pela simples sumbissão de um a outro; do objecto pelo sujeito, como procedem os idealistas subjectivos, ou do sujeito pelo objecto, como procuram fazer os realistas objectivos.

Fogem assim tanto os primeiros como os segundos ao exame realmente dialéctico do conhecimento, dando ao sujeito, como ao objecto, seu verdadeiro papel, e compreendendo o alcance da reciprocidade entre ambos, no acto trans-imanente do conhecimento.

(1) Êste artigo, como trata de aspectos que implicam o conhecimento das "tensões" e dos "esquemas", pode surgir, por ora, como obscuro, mas será de fácil compreensão no decorrer do exame dos próximos temas.



No que concerne ao conhecimento, algumas posições a tomar são possíveis:

a) que se conhece;

b) que acreditamos conhecer que se conhece vagamente o que se conhece;

c) que não se conhece.

Mas em qualquer dêsses três casos, que caracterizam posições como a dogmática, a crítica e a céptica, em tôdas elas, não se pode deixar de considerar que há conhecimento do conhecimento, pois conhecemos que conhecemos ou conhecemos que conhecemos que não conhecemos.

Desde êste momento se coloca um problema: o do conhecimento do conhecimento do conhecimento. Não se pode negá-lo, pois a própria negação já o afirmaria. E ao colocar um conhecimento do conhecimento do conhecimento, desde logo êle transcende a si mesmo indefinidamente, porque se pode estabelecer um conhecimento do conhecimento do conhecimento do conhecimento, e assim indefinidamente, recuando sempre o sujeito que conhece.

O exame dêste ponto, que implica outros problemas que serão em outros locais devidamente examinados, permite, no entanto, em suas linhas gerais, uma explicação que se coaduna ao pensamento dialéctico.

Na assimilação psicológica, o assimilado permanece estranho e não há incorporação dêste ao assimilador, como na biologia.

A consciência surgiria através de um processo dialéctico.

Um todo fisiológico, conseqüentemente orgânico, formando uma tensão, atinge um acto tensional qualitativamente diferente das partes componentes.

Na assimilação psicológica, sem incorporação, há mudança de potencial, pois os esquemas acomodados recebem um estímulo que se encaixa ou não nos mesmos. Essas assimilações se dão segundo esquemas diversos, mas quando se processam através de assimilações efectuadas pelas constelações de esquemas, que pertencem e se ligam ao esquema tensional global, haveria consciência.

Ora, essa global "*dependente-independente*" das partes (dependente quantitativamente, independente qualitativamente)

coloca-se como *outra* a si mesma. Ao conhecer, ela *virtualiza* o *objecto* (estímulo) para *actualizar* o *esquema* que lhe é próprio, activo pela acção da própria vida.

Consciência, portanto, é *actualização do esquema*, neste ou naquele ponto, e *virtualização do estímulo*.

Consciência é um *saber com*, de si mesma, um saber de uma modificação local em geral, que a tensão total assimila sem incorporá-la, como símbolo do próprio esquema que actua, aqui, como simbolizado, referente.

Como a tensão total é acto (o que provaremos ainda), ela não se esgota nessa actividade, porque a própria assimilação realizada permite ser desdobrada em objecto-sujeito.

E isso se dá porque a consciência, como actividade global tensional, ao assimilar, *classifica*, dá ordem.

O de que se tem consciência objectiva delimita-se assim.

É consciência disso ou daquilo. Temos aí a explicação da intencionalidade da consciência, que é sempre objectiva, consciência de algo que se objectiva. Nesse instante, a tensão global, como acto que é, separa-se e pode, por isso, conhecer o conhecimento realizado.

Temos, então, o conhecimento do conhecimento ou, simplificadamente, consciência da consciência. Consciência geral que *tende ad, que se atende*, o que já marca um objecto para o qual se dirige.

Nesse instante, êsse conhecimento novo já passa a ser classificado, localizado, o que permite nova objectivação, nova consciência da consciência da consciência, ou amplamente, conhecimento do conhecimento do conhecimneto, e assim *in-infinitum*.

Por ser sempre acto, a tensão total, enquanto integrada como tôda tensão, tal desdobramento é sempre possível, apenas naturalmente no homem ou sêres inteligentes.

O surgimento da consciência já é aqui um desdobramento de si mesma; nela, dá-se sempre um colocar de outro que nós mesmos. Com ela, nos desdobramos; por isso, a consciência é sempre um apontar dialéctico do funcionamento processual de nós mesmos.

Todo conhecimento afectivo é o resultado de uma cooperação, e esta se efectua por um compromisso acentuado entre os têrmos componentes do conhecer.

*

* *



O acto de intelecção é a tomada de conhecimento de uma escolha, de um escolhido, de uma diferença actualizada.

*

* *

O cognoscente se conhece porque conhece outro do que êle. Se o conhecido fôsse idêntico ao cognoscente êste não conheceria, porque todo conhecer é um diferenciar-se, do contrário o idêntico ter-se-ia que diferenciar em cognoscente e cognoscido, o que seria negar o idêntico. (Já mostramos em "Filosofia e Cosmovisão", que os conceitos de idêntico e de identidade são captados pela razão, mas que, tomados abstractamente, só podem levar a filosofia a estados aporéticos. O conceito dialéctico de identidade-alteridade é muito mais criador e útil à análise do conhecimento, como ainda veremos).

Mas se são *total e rigorosamente* diferentes, como haveria conhecimento? Como poderia o cognoscente conhecer o conhecido? Conhecer não é incorporar, é captar notas; essas notas, para serem captadas, precisam do acto de captar que exige, além da diferença, algo de semelhante que permita comprar.

Diferentes absolutos não se conheceriam. Semelhantes absolutos (idênticos) também não se conheceriam senão por fusão. A presença dialéctica da semelhança e da diferença, que são conceitos intuitivos (identidade e diferença absolutas, como conceitos normais e abstractos, o são da razão) são imprescindíveis ao conhecimento, porque todo acto de conhecer é o apontar a uma síntese dinâmica de opostos, mas em cooperação, e que revelam uma analogia, por remota que seja (1).

---

(1) O conhecimento divino não se daria pela dualidade gnoseológica de sujeito x objecto, mas por fusão (fronèticamente), o que é discutido em "O Homem perante o Infinito".

TEMA II

ARTIGO 2

## CONCEITOS NA LÓGICA E NA DIALÉCTICA

O enunciado de que o pensamento é histórico, ou pelo menos *também* o é, constitui um postulado do conhecimento filosófico actual. Damos sempre ao conceito um conteúdo.

Na verdade, sentimos que conjuramos alguma coisa quando lhe damos um nome, porque só podemos dar um nome ao que já conceituamos, e só conceituamos o que já distinguimos, e distinguir é saber, e saber algo sôbre alguma coisa é já dominá-la. Não está aí a gênese dêsse sentimento de segurança, quando podemos dar um nome a algum facto novo que nos surge à frente?

Quando algo se nos apresenta e não podemos dar-lhe um nome, não é porque ainda não o dominamos, ao menos pelo saber?

Os conceitos são estructuras esquemáticas puramente quantitativas em sua extensão e compreensão; são por isso, na essência, também números. E segundo compreendamos os números, compreenderemos os conceitos. Nós só numeramos o que distinguimos, e só numeramos a natureza porque nela distinguimos estructuras tensionais. Mas conceber tais estructuras como processos tensionais já nos levaria a conhecer o mundo como processo, uma das inúmeras maneiras pitagóricas de compreendê-lo.

Quando Goethe disse que "a função, retamente concebida, é a existência pensada em actividade", êle via, na existência, um processo activo, e não uma mera quantidade. A função, na matemática fáustica, que é relação de relação, surge de uma concepção dinâmica, heterogênea, dialéctica do número. É o primeiro passo para levar a matemática a penetrar no terreno do qualitativo, do intensista, que muitos matemáticos nem de leve suspeitam.



Examinemos sucintamente a psicogênese do conceito:

Os esquemas psíquicos formam-se através da experiência, por acomodações a assimilações; depois de constituídos, servem para acomodar-se aos factos novos e, por assimilação, incluí-los, pela *imago*, ao esquema acomodado.

As heterogeneidades não assimiladas pelo esquema anterior, porque lhe escapam; são aspectos proteicos do facto, não inclusos no esquema singular, estabelecido anteriormente.

O *ante-conceito* surge quando o esquema abstracto da imagem do singular serve para generalizar o que há de comum em várias singularidades, como veremos mais adiante (1).

Quando êsses ante-conceitos são despojados da heterogeneidade para se constituírem em esquemas abstractos eidéticos (de *eidos*, forma) que contêm, como uma forma, apenas os elementos imprescindíveis, despojados de tôda heterogeneidade que os diferencia, surge, então, o *conceito* e, com êle, o pensamento lógico.

Como ainda hoje usamos ante-conceitos, pode-se perfeitamente compreender que a humanidade conhece, segundo os grupos sociais, períodos em que predominam os ante-conceitos sôbre os conceitos, e noutros em que êstes aumentam, em número tal, o que permite uma transfiguração do pensamento social, de predominantemente mágico para acentuadamente lógico.

Os conceitos, pròpriamente lógicos, surgem por factôres diversos e, entre êles, factôres econômicos, estéticos, etc.

### *Os conceitos como tensões*

O conceito, como esquema abstracto, como esquema de uma série, é invariante.

Os indivíduos que compõem a série são variantes.

Assim *cavalo*, enquanto conceito (esquema abstracto), é invariante, mas os cavalos, como elementos fácticos de uma série, são variantes (2).

(1) O ante-conceito é híbrido ainda das memorizações do facto. Está na *imago*, isto é, é imagem ainda rica da facticidade do objecto, com a captação das notas fornecidas pela intuição sensível, como as que guardamos nas imagens dos factos singulares novos.

(2) A forma, que no cavalo é um esquema concreto (in re), é, fàcticamente, o esquema essencial do cavalo, que a singularidade *imita*, como o vê a concepção platônico. Aqui já tangemos a polêmica dos universais, o que examinamos em "Teoria do Conhecimento".

O conceito, considerado apenas eidèticamente, é invariante, mas seus elementos fácticos, que o simbolizam, são variantes. (Esta afirmativa é provada no "Tratado de Simbólica").

A invariância pode levar a mudar eidèticamente o conceito, como, por exemplo, certos animais, que eram conceituados segundo suas características em certa época, as quais são diferentes em outra, passam a ter outro conteúdo conceitual.

Não se pode separar totalmente do conceito, psicològicamente considerado, a parte fáctica da eidética. Há, sempre, um quê de fáctico no eidético, essa capa fáctica (capa hilética, para muitos), que é inseparável do *eidos*, cuja pureza é obtida apenas por despojamento e, abstractivamente, por operações mais ou menos difíceis, e sobretudo subtis.

Por outro lado, é quase impossível separar a capa afectiva, a patência do conceito, que revela significações não puramente intelectuais, mas afectivas, vivenciais. Essa ligação entre o conceito, produto de operação intelectual, e a vivência, que a êle se assimila, através de esquemas *páthicos*, não podemos negá-la, embora nem sempre seja distinguível.

O mais impenitente objectivista não poderá negar a influência afectiva que nêle exercerão as palavras.

Por isso os esquemas têm uma vida e essa vida não só está correlacionada com um indivíduo, mas com um grupo social e um ciclo cultural.

Quem pode desconhecer o vivencial tìpicamente grego de *alétheia*, como verdade, distincto da nossa verdade, cujo têrmo vem do *veritas* latino?

E a *boulé* dos gregos não é vivencialmente diferente de nossa *vontade?*

Podemos captar a vivência de *dynamis* para Aristóteles com a nossa potência? Ou a *enérgeia*, com o nosso acto?

Teremos acaso de nossa finalidade a vivência igual à da *entelekheia* de Aristóteles? Pode (e quem o vai acreditar) a nossa *tranqüilidade* traduzir vivencialmente a *sophrosyne* dos gregos?

Dessa forma, um conceito deve ser considerado como uma tensão onde cooperam três esquemas tensionais noéticos:

1) o eidético (abstracto)
2) o fáctico (o do objecto)
3) o páthico (vivencial)

Só assim podemos compreender a vida e a morte das palavras que, como tensões, tendem a realizar o ciclo das tensões, cujos vectores as levam naturalmente à sua desintegração tensional, ou, através de sua cinemática, ao dinamismo de que já tivemos ocasião de falar, quando tratamos do conhecimento.



Só assim teremos uma visão concreta dos conceitos, que passam a ser compreendidos dentro das constelações tensionais, que com êles cooperam para dar-lhes sentido e vida.

*

* *

Cada categoria da Lógica, invoca, por implicação, a seguinte; a última é pressuposta pela primeira.

Todo processo de expressão dialéctica é um meio cômodo para revelar o sucessivo que a Lógica Formal, na implicação dos conceitos, considera simultâneo.

Por isso, cada conceituação de um facto afirma a presença da simultaneidade do conceito lógico, que não tem tempo, embora se dê no tempo (pois a idéia de cavalo não tem nem dois nem três anos de idade), como a presença do sucessivo, que é ôntico.

Na legalidade das idéias, como esquemas abstractos, que nós construímos fora do tempo, como presentes sempre, temos de considerar a sua correspondência à sucessividade do ôntico, do fáctico.

A Lógica Formal, por actualizar o aspecto simultâneo da legalidade das idéias, e virtualizar o sucessivo da intuição, peca por abstractora, e pode levar, como leva, quando abusivamente empregada, a uma visão falsa da realidade.

*

* *

### *Os conceitos dialécticos*

Podemos conceber o cosmos como em devir, como em alteração constante. Mas se admitirmos o cosmos como um *todo*, não podemos conceber êsse todo em devir (em alteridade), mas apenas como idêntico a si mesmo, porque é sempre êle mesmo. Do contrário, tornar-se-ia outro, e deixaria de ser êle mesmo, e nesse caso, êsse outro que seria senão êle mesmo?

Assim a mutabilidade, que o devir revela na parte, não implicaria na privação, na ausência da imutabilidade do todo, enquanto tal.

Por sempre se terem tomado posições excludentes, a mutabilidade seria a privação da imutabilidade, quando ambas podem ter positividade, embora se oponham e se "contradigam", sem que tal implique a exclusão de uma em benefício da outra.

Dessa forma, as grandes tempestades da metafísica, tanto as provocadas por seus partidários como por seus adversários, encontrariam uma boa solução para o debate, desde que compreendessem a positividade dos opostos. Quanto um é tomado unilateralmente, somos levados a construir uma visão parcial, abstracta e falsa, a reduzir um oposto a outro, a reduzir a imutabilidade à mutabilidade, com Heráclito (como é geralmente interpretado, do que discordamos, e em outra oportunidade mostraremos o porquê de nossa discordância), ou a posição de Parmênides (também mal interpretada, inclusive até por discípulos e estudiosos), que procura reduzir a mutabilidade à imutabilidade.

Enquanto tudo isso se dava na filosofia grega, Pitágoras já tinha oferecido a solução a tal polêmica, cujos ecos vêm até os nossos dias.

Um conceito dialéctico de mutabilidade-imutabilidade nos leva mais fàcilmente a compreender que os dois, embora opondo-se, afirmam positividades.

Pois vejamos. Se considerarmos, por exemplo, o cosmos como um produto do *ser*, como um cosmos (um todo organizado) entre muitos outros, como uma grande tensão cósmica entre muitas outras tensões cósmicas (outros cosmos diferentes), neste caso seria um todo, que, por sua vez, seria parte de um outro todo.

Mas, mesmo aí, não poderíamos evitar os mesmos juízos dialécticos operatórios que já expusemos, pois o ser passaria a ser a imutabilidade, origem de tôdas as coisas, necessàriamente imutável, soberanamente eficaz e eficiente.

Se admitirmos diversos cosmos, total e absolutamente diferentes, nós os consideraremos ou separados ou ligados ao nosso.

Se ligados, não poderiam ser absolutamente diferentes; se separados, a cada um os mesmos juízos já expostos poderiam ser aplicados. Se semelhantes, passariam a fazer parte de uma ordem.

De qualquer forma, não podemos fugir ao conceito dialéctico de mutabilidade-imutabilidade. E bastaria uma análise simples do nosso conhecimento que nos leva a ver ôntica e ontològicamente os factos, para compreendermos a inseparabilidade dos opostos, que a função selectiva de nosso espírito nos leva a separar para poder dar ordem ao acontecer, que não podemos, intuitivamente, captar em sua totalidade.



Quando digo que a gelatina é mole, reconheço que não é ela apenas mole, mas também dura, porque há uma resistência à minha acção; o ar é também sólido, dependendo da velocidade de um móvel; a água, para certos sêres, é sólida; para nós, não.

Tôda qualidade é a revelação de um conflito de contrários (de duas direções opostas). O verde, êste ou aquêle, classificamos como verde, pois pertence à *série* verde, mas é vibratòriamente diferente de outro. Nenhum conceito esgota a totalidade de uma experiência. Deixa sempre algo de lado, virtualiza o heterogêneo para considerar apenas (actualiza) o igual, o semelhante, o repetido. Por isso, qualquer conceito, expressado por um sinal verbal, um têrmo, é um esquema abstracto de uma generalidade, não podendo, por isso, corresponder adequadamente à realidade de um facto, senão até certo ponto, isto é, desde o ponto da sua generalidade, e não do ângulo da sua singularidade.

Os conceitos apenas classificam, apontam o que de geral, da ordem, da série tem o facto, ou em outras palavras: os factos recebem um nome, que é o correspondente verbal de um conceito, se revelam aquelas notas imprescindíveis para serem classificados nesta ou naquela ordem, nesta ou naquela série.

*Metodològicamente* os conceitos dialécticos são concretos, universais concretos, no sentido hegeliano, já exposto.

A sua colocação meramente formal é de uma fase do pensamento humano, antitética da fase ante-conceitual, própria do pensamento simbólico, em que a representação, que se refere a uma individualidade, é aplicada para generalizar.

Temos o exemplo da criança que conhece o nome de um regato ("regato do cão") e chamará "regato do cão" a todo regato que encontra, ou o da criança que vê a sombra da árvore durante o dia e, à noite, no escuro do quarto, diz que é a sombra da árvore que nêle penetrou.

Nós ainda usamos ante-conceitos, e os vemos, embora já modificados, nos conceitos individuais que servem para generalizar: um napoleão, um césar, um sócrates, etc., tão comumente usados em sentido metafórico.

Após essa fase, em que o ser humano está imerso estèticamente na concreção, como se vê nos estudos de psicogênese, o

pensamento abstracto, com conceitos como esquemas abstractos, o que caracteriza o pensamento especulativo, ainda predominante na filosofia clássica de origem grega até agora dominante, sobrevém a nova fase, sintética, de um pensamento concreto-abstracto, dialéctico, porque afirma e nega o pensamento abstracto especulativo, e afirma e nega o pensamento simbólico, primitivo (1).

O papel judicatório da razão, formalmente considerada, atribui a um conceito abstracto outro abstracto. E temos o juízo formal.

O juízo dialéctico está na atribuição ao conceito concreto de um conceito concreto, que com êle *cresce*. Desta forma, a dialéctica inclui em si a Lógica Formal, mas a ultrapassa, *conservando-a* (Aufhebung).

O raciocínio formal consiste em inferir juízos formais de outros juízos formais. O raciocínio dialéctico, em inferi-los concretamente como contidos na concreção, isto é, identificados na unidade, que são examinados pela mente, mas sempre considerados como presentes e fisicamente inseparáveis do todo de que fazem parte, a fim de evitar as quedas no abstractismo, que é sempre deficiente e quase sempre prejudicial.

Todo facto é um silogismo para a dialéctica. E o processo silogístico é uma análise da concreção.

Por isso, e para isso, é preciso nunca esquecer que a dialéctica é uma lógica da existência, e não meramente formal.

*
* *

*Conceitos transcendentais*

Considera-se *transcendental* o carácter dos atributos que convêm a todos os sêres, não só no que têm êstes de comum, como no que têm de próprio.

Um conceito individual refere-se a um único indivíduo; o universal a todos os indivíduos da mesma espécie, e refere-se apenas aos caracteres que são comuns aos indivíduos dessa espécie, excluindo o que lhes é próprio.

Mas um conceito transcendental, em si mesmo, é síntese do conceito universal, do particular e do individual, porque se

(1) A decadialéctica quer realizar, no plano lógico, a oposição aristotélica da *aphairesis-prosthesis* (separação ou abstração, e reunião das positividades ou concreção).



estende a todos os caracteres que os constituem, desde os gêneros mais elevados até os das diferenças últimas.

Assim o conceito de *ser* é transcendental, porque tal conceito abrange tôda a extensão da predicação, pois o que é universal *é;* o que é particular *é;* o que é individual *é;* e as diferenças de ser ainda são *ser.*

E como propriedades transcendentais do ser, na Metafísica, são estudados os conceitos de unidade, verdade e bondade, os quais são considerados, por sua vez, também conceitos transcendentais, como ainda o conceito de "alguma coisa", o de "relação".

De tôdas as coisas podemos dizer, antes até de conhecê-las, que se elas *são,* elas *valem,* elas são *alguma coisa,* formam uma *unidade,* são, em si, *verdadeiras,* etc., como o vemos na "Ontologia".

No entanto, poderíamos considerar *também* como transcendentais aquêles conceitos que, dentro de um plano do ser, têm a mesma extensão, em seu plano, que o de ser no plano total, ou melhor no Todo, o qual já não é pròpriamente um plano, mas a unidade dos planos.

Nesse caso, por exemplo, as categorias seriam conceitos transcendentais dentro do seu âmbito predicamental.

Além da categoria de *substância,* que se refere à *forma* e à *matéria* do ser, temos as categorias *accidentais.*

As categorias podem ser distribuídas pela predominância do quantitativo e do qualitativo, (que, por sua vez, formam as categorias de quantidade e de qualidade, abstracções, naturalmente, com referências reais, como já vimos, que nos apontam tôdas as categorias que se referem ao que se ex-tende e ao que se in-tende). Os conceitos transcendentais de intensidade e de extensidade, por nós tantas vêzes estudados, resolvem os impasses, as aporias, que oferecem os conceitos de quantidade e de qualidade, como já vimos, e o relacionar-se pela interação; e ambas as ordens de factôres (factôres de intensidade e de extensidade) nos dão outro conceito transcendental, no sentido plânico que tratamos, o de *relação,* e o dinâmico e dialéctico de *correlação* (correlacionar-se, como o de *operar com,* cooperação, cooperar), o de oposição como ainda o de *ordenar-se com* (coordenação, coordenar-se), conceitos transcendentais dialécticos, além de o de *reciprocidade,* que é gradativo, pois todos

os sêres se relacionam com outros em graus heterogêneos de reciprocidade, interactuação, etc. (1).

Também no plano tensional outros conceitos transcendentais se justificam como o estético, a harmonia, o símbolo, sinal, esquema, e também o ético no sentido imanente e o de eficacidade — eficiência (potência e acto), todos dialécticamente considerados, válidos, pelo menos, no plano dos sêres finitos.

Acrescentem-se ainda os conceitos de modal e o de modalidade (estudados por Suarez), os de tempo e espaço, que tomados separadamente nos levam a tantas aporias, mas que, considerados no complexo dialéctico *tempo-espacial*, dão-nos a síntese de sucessão-simultaneidade, e ainda os de homogêneo e heterogêneo.

Assim, quando a metafísica estuda os conceitos convertíveis, oferecidos pela Lógica Formal, ela estabelece que o de ser e o de bem (valor) são convertíveis (*ens et bonum convertuntur*), pois o bem se não fôsse um ser não seria bem, e inversamente o ser é bom, porque todo ser é desejável na medida de sua perfeição. Tal opinião, inserta na metafísica, é por nós, em lugar oportuno, esclarecida.

Todo o ser tem valor segundo o grau de realizabilidade que permite ao que se lhe coloca *ob*. Os objectos, dos quais fazemos uso, revelam-nos um valor positivo ou opositivo, conforme, ou proporcionadamente, aos obstáculos:

a) que nos impedem ou dificultam, como também nos facilitam nosso domínio, captação, gôzo, etc., sôbre êle ou dêle, ou:

b) que nos permitem ou impedem a nossa realização, isto é, a maior ou menor aproximação entre sujeito e objecto, entre o que se objectiva e o que se subjectiva.

E como o que funciona para tal facilitação ou obstaculização é constituído de elementos inerentes, imanente ao objecto em questão, tem assim, o valor uma base *real*.

Os valôres, como vemos na "Axiologia" e na "Noologia Geral", têm sua *origem subjectiva* na afectividade como na intelectualidade e na sensibilidade, por isso, verdadeiro e falso, certo e errado, (os primeiros valôres lógico-formais, os segundos valôres da intuição intelectual), como prazer-desprazer (valôres da intuição sensível), e ainda desagradável-agradável, etc., são valôres, sem excluir o valor *no* objecto (*in re*).

(1) Os conceitos transcendentais dialécticos valem no âmbito dos sêres finitos. Referente a Deus, tais conceitos teriam uma estructura ontológica distincta.

**TEMA III**

ARTIGO 1

## CONTRADIÇÃO NA DECADIALÉCTICA

Freqüentemente se considera na filosofia que há contradição tôda vez que se nega e se afirma, simultâneamente, algo da mesma coisa, de tal modo que, se a negação é verdadeira, a afirmação é falsa, e vice-versa.

Na Lógica formal estudamos o juízo contraditório.




*A* é o universal afirmativo, e *I* o particular afirmativo, *E* é o universal negativo e *O* o particular negativo.

Entre A e O, e entre E e I, ambos afirmados, são contraditórios, pois não poderíamos dizer: "Todos os homens são mortais (A)" e ao mesmo tempo "alguns homens não são mortais (O)", pois haveria contradição, e se um fôr verdadeiro, o outro será necessàriamente falso.

Também se dissermos: "Nenhum homem é bom (E)" e "Alguns homens são bons", ambos são contraditórios, e se um fôr verdadeiro o outro será necessàriamente falso.

No entanto, se dissermos "Todos os homens são bons" (A) e "Nenhum homem é bom (E)", ambos são contrários, há contrariedade na afirmação de ambos, e ambos podem ser falsos, além de um dêles apenas poder ser verdadeiro. Pois é possível que todos os homens sejam bons, ou que todos os homens não o sejam, mas também podem ser falsos, e apenas alguns serem bons, como também alguns não serem bons, não sendo êstes alguns aquêles mesmos.

Mas sucede que os dialécticos, quando usam o têrmo contraditório e contradição não o empregam no sentido restricto da Lógica Formal, dando-lhe mais amplitude.

Consideram os marxistas (e os dialécticos em geral) como *contraditório* o que é diferente numa unidade, a distinção que

se nota numa unidade, a diversidade de predicação que ela pode provocar. Como materialista, o marxista coloca o mundo do existir no plano da sucessão, do tempo, do devir. Dessa forma, nenhuma coisa é o que é (influência heracliteana), pois tudo está em devir. Ora, o conceito é estático, pois quando dizemos de algo que é isto e aquilo, dizemos também que não é. Ora, se algo está em constante "transformação" (1), contém em si já a sua negação do estado actual, que, ao actualizar-se, deixa o ser, de ser o que era, para ser outro. E como tal é constante, tudo quanto é, ao mesmo tempo não é o que é, e é o que não é.

Na Lógica, considera-se como predicado aquilo que se enuncia de um sujeito. Liga-se o predicado ao sujeito por meio da cópula *ser*, verbo copulativo, que, por ter outros sentidos, abriu campo a uma série de confusões, que precisam ser esclarecidas.

O verbo *ser* pode, entre as suas acepções, expressar as relações entre um sujeito e um predicado, como ter um sentido ontológico e outro ôntico, que já passaremos a abordar. O problema metafísico da analogia do ser abordá-lo-emos em outras passagens.

Susanne K. Langer estabelece cinco sentidos lógicos da cópula *ser*.

1) "A rosa é vermelha". Temos nessa primeira proposição o ser como descripção de propriedade;

2) "Roma é maior que Atenas". Aqui o ser tem um mero valor auxiliar.

3) "Barboroxa é Frederico". Temos aqui a expressão da identidade;

4) "Dormir é sonhar". Significa implicação;

5) "Deus é". Significa existência.

Ao atribuir um predicado a um sujeito, convém distinguir se o predicado é imprescindível para que o sujeito possa ser classificado como isto ou como aquilo, ou apenas recebe uma atribuição accidental, não necessária. Há uma diferença flagrante aqui. Pois, no primeiro caso, o sujeito *tem* o predicado, que apenas é apontado. No segundo caso, *há*, no sujeito, o predicado também apontado. O significado dos dois verbos (ter e haver), em português, mostra-nos bem uma diferença importante: estamos, no primeiro, em face de uma identidade, pois o predicado se identifica ao ser da coisa predicada, compondo com ela um

(1) Na verdade, há apenas transição, pois se uma transformação é transição, nem tôda transição é transformação, pois a alteração não implica necessàriamente a mutação substancial, de uma forma para outra forma (*trans*).



todo indecomponível e inseparável, sob pena de destruição do esquema estabelecido. No segundo, o predicado *acontece* ao sujeito, não com a característica da imprescindibilidade. E se está agora unido indissolùvelmente ao sujeito, poderia não estar, pois não é necessário que assim seja. No primeiro juízo, o dizer que a rosa é vermelha, apenas aponta um predicado desta ou daquela rosa, sem que haja entre ambos um nexo de necessidade da unidade, pois não é imprescindível para classificar algo como rosa, que seja ela vermelha. Mas o vermelho forma, na *existência* desta rosa, e não na essência *rosa*. No caso do segundo juízo, o ser é auxiliar e poderia ser substituído por outro juízo sem a sua presença, tal como "maior que Atenas revela-se Roma". Nos outros três juízos, as explicações são claras.

Mas, vejamos agora, um aspecto importante. No primeiro juízo, fazemos a afirmação de que *há* na rosa a côr vermelha. Mas se observamos do ângulo da rosa, temos de afirmar que faz parte da sua existência o *ser* vermelha, e o vermelho, nessa rosa, é da sua existência rosa; êle forma e constitui *também* o seu ser. E constitui também do ser de Roma o *estar* maior que Atenas, pois de Roma, entre os muitos pensamentos que posso captar da sua existência, há, nela, o de ser maior que Atenas.

Também o ser de Barbaroxa é o mesmo de Frederico; como também de Barbaroxa um pensamento que posso captar é o de pertencer a uma classe: a dos heróis lendários. Quando digo que dormir é sonhar, êste não está implicado em dormir mas com aquêle se analoga e, por isso, com êle se conexiona. No de Deus, o *ser* é claro.

E não poderia deixar de ser assim porque é conceito *ser* o mais amplo de todos, o que abrange todos, pois ser é o sujeito de todos os predicados, pois, por sua vez, todo predicado tem algum modo de ser, portanto o ser é também o predicado de todos os sujeitos.

Como os sêres são diferentes, compreendeu Aristóteles, e antes dêle Platão e outros, que o conceito *ser* é um conceito analógico, porque predicamo-lo a heterogeneidades.

Poderíamos simplificar dizendo que, ontològicamente, tudo é ser, homogêneamente ser; mas ônticamente tudo é ser, heterogêneamente em devir (1).

(1) A polêmica entre tomistas (que afirmam a analogia do ser) e escotistas (que aceitam *também* a univocidade) pode ser compreendida fàcilmente pela dialéctica, pois, formalmente o ser é unívoco, mas é, nos sêres, ônticamente, análogo, como o mostramos em "Teoria do Conhecimento" e na "Ontologia".

Mas agora vem o ponto fundamental da dialéctica.

*
* *

A árvore, como objectivação nossa, é uma abstracção do nosso conhecimento. A êste objecto chamamos de árvore porque êle corresponde ao esquema abstracto árvore, ao qual o assimilamos.

O mundo exterior não deve ser confundido com o mundo objectivo.

O mundo exterior é todo o existir, mas o mundo objectivo está condicionado à polaridade *Sujeito* $\times$ *objecto;* portanto depende dos esquemas abstractos do sujeito. Mas, dêles, não depende o mundo exterior.

Assim, dizemos que êsse objecto é uma árvore porque êle simboliza o esquema abstracto, pois encerra em si tôdas as notas imprescindíveis para ser classificado como tal, embora nêle haja o que o heterogeneíza dêsse esquema abstracto, que desprezamos na hora da classificação, pois, do contrário, não haveria classificação, mas apenas indivíduos.

Mas o conceito árvore (esquema abstracto) é separado mentalmente do contôrno, bem como de tôdas as heterogeneidades; é considerado apenas como esquema abstracto noético (*post rem*), intencional, portanto do esquema concreto (*in re*) da árvore.

Mas os limites da árvore não são apenas as fronteiras formais que lhe damos através do esquema abstracto. Pois, se esta árvore é tal (actualiza-se como tal), é porque está inclusa num campo de coordenadas que *não são a* árvore, mas que lhe dão também o ser. Em outro campo de coordenadas, que não se coordenassem por cooperações com o que é exigível para haver árvore, ela não se daria, como por exemplo, não se dá no Sol, porque lá não há coordenadas cooperantes para que possa surgir. Portanto, se ela *está* e *é* árvore, depende dessas coordenadas também imprescindíveis para que seja tal e não outra coisa. Dessa forma, o que é árvore, e um *estar árvore,* é também aquilo que não classificamos como tal, mas cuja ausência, privação, não permitiria o surgimento dela.

Compreende-se logo que o conceito não esgota o *ser da árvore,* nem muito menos o seu *estar,* e que ela, como ser e como estar, é muito mais que o seu conceito, ou seja, é também a concreção que a cerca, que a permite.



Conseqüentemente, tudo está em uma *concreção, segundo* as coordenadas constructivas que cooperam na sua existência.

Ora, considerando-a *formalmente,* vê-la-íamos apenas em sua adequação ao conceito, ou, em nossa linguagem, em sua assimilação ao esquema abstracto *árvore.* Mas, se queremos vê-la funcionalmente, em sua cinemática e em sua dinâmica, como também em sua concreção, no campo que a suporta, precisamos considerar aquilo que não está contido no conceito, que não é do conceito formal árvore, mas que é imprescindível, também para que ela *seja* e *esteja.*

A Lógica Formal trabalha apenas com a parte formal, mas a Dialéctica busca estudar o nexo funcional. É uma lógica que afirma o conceito ao mesmo tempo que afirma o que não é êle, mas *onde* o que é conceituado se dá, e sem o qual permanece apenas como esquema abstracto, sem ter símbolos que o representem. Pois bem, o nexo dêsse pensamento funcional, activo, móvel, cinemático, dinâmico e concreto, nos é dado pela dialéctica, pois a lógica formal apenas trabalha com o estático ou estatiza o dinâmico para conhecê-lo. Não nega dessa forma a Dialéctica a Lógica Formal, mas completa-a para permitir um conhecimento concreto-funcional.

*
* *

Desta forma, o ser de uma coisa, ônticamente considerada, como existência, não consiste apenas no que está incluído em seu conceito, naquilo que é essencial, imprescindível para que a classifiquemos como tal, mas *também* em tudo quanto predispõe a sua existência ôntica, o que não é ela ontològicamente, mas que é *também* imprescindível para que ela surja.

Em outras palavras, o ser de algo exige a sua concreção. Não é apenas a sua essência, mas o contôrno que o permite surgir e o condiciona. Assim um homem, existencialmente considerado, Paulo ou João, não é apenas homem porque tem a essência homem, mas também é ônticamente homem, porque existe, não só a humanidade que o precede e o forma, mas as condições onde se desenvolve e permite que *seja.*

Dessa forma, essencialmente, *homem* é o que é *ontològicamente* considerado imprescindível no conceito; mas, *ônticamente,* é o próprio existir, que lhe dá existência também.

Vê-se assim que a dialéctica só pode ser uma lógica do *também* (*etiam*).

Quando tratamos com *essências*, *não* podemos deixar de usar a lógica do *aut... aut...*, a lógica formal, mas quando de existências, *para sermos* concretos e não abstractos, isto é, para não trabalharmos com existências como se fôssem só formal*mente* essências, precisamos considerar o que é e o que não é, mas que leva a ser o que é, ou seja, aquilo do qual se diz algo que é oposto, outro, ao que é.

*Temos, assim*, o sentido de contradição-dialéctica (que, na verdade, é *oposição*), que não deveríamos usar *sem o adjectivo dialéctica*, que o qualifica, e impede de ser confundido com a contradição-formal. Entre as muitas aplicações que o têrmo contradição-dialéctica tem, podemos ainda acrescentar o seguinte: Em todo funcionamento, *como em todo existir*, além dêsse opor-se, há, na actividade, um dualismo de cujos elementos, tomados separadamente pela *nossa* mente, podemos predicar atributos que se contrariam. As funções são diferentes, e procede cada *uma ao inverso* da outra. No movimento, por exemplo, a deslocação de um corpo realiza simultâneamente duas *funções inversas*, a de afastamento e a de aproximação, ou a de direção para a direita e a de afastamento da *esquerda*, o que é fàcilmente compreensível ante um espectador. Mas até sem considerar o espectador do movimento, êste é *sempre* contraditório, porque em cada momento é o que não é, afirma uma direção, e a contrária (1).

Tôda função, portanto, *implica uma* afirmação inversa, e os exemplos que apresentamos a seguir muito nos ajudarão a compreender, que, *existencialmente*, estamos sempre em face da oposição, e que o próprio existir só é compreendido, e dá-se, nessa *oposição*, que o afirma, e afirma simultâneamente o outro (a alteridade).

Como lógica do *também*, a dialéctica procura não só o nexo do homogêneo como do heterogêneo; ela apenas completa a actividade da lógica, e não a refuta. A dialéctica não *tem outro* sentido; ela surgiu da necessidade de ampliar o campo da reflexão. Enquanto na filosofia não se *compreender* o que já se compreendeu na ciência, que um conhecimento não exclui necessàriamente o *antigo, mas o completa*, o amplia, a filosofia palmilhará pelo terreno vicioso da substituição, que tem sido

(1) Bastaria que ponderássemos sôbre *o tempo que é, enquanto não é; e não é, enquanto é*. Tudo, em devir, está no tempo, num constante negar-se e afirmar-se. Desde que olhemos os factos *sub species temporalitatis*, ve-lo-íamos "contraditarem-se" na sucessão.



também o grande mal e o grande êrro dos estetas, por exemplo. A dialéctica tem de ser dialéctica e, para tanto, deve superar conservando-se (como muito bem o mostrou Hegel, no conceito de *Aufhebung*).

### *Análise de contradições dialécticas*

Quando dizemos algo, quando atribuímos uma coisa a outra, não refutamos, não recusamos todo contrário ao atribuído, apenas afirmamos a presença do atributo que não nega, não ausenta, não priva a unidade da presença dos seus contrários.

E se dizemos que alguém é bom, não dizemos que é apenas *e simplesmente bom, nem excluímos nem repetimos, nem recusa*mos, nem ausentamos outros atributos, que se oponham ao de bom. O que não podemos dizer, por absurdo, é que o *bom*, enquanto bom, é mau.

Quando captamos valôres (valoramos) em algo ou de algo, não recusamos, não repelimos, não refutamos, não ausentamos valôres opostos, hieràrquicamente iguais, superiores ou inferiores.

O exclusivismo absolutista e abstractista do nosso espírito *tem-nos levado a tais exclusões, e a usar apenas uma lógica* de exclusão, como a formal, que é verdadeira, mas que necessàriamente não exclui a dialéctica.

E isso se dá porque continuamos confundindo negatividade (como ausência ou privação) com oposicionalidade (1).

*
* *

Se *dizemos* A é A e *não-A*, recusamos *o ser a* A, *portanto* não dizemos nada; mas, se dizemos que existencialmente A é A, e também o que não é A, não recusamos nada, apenas afirma-

(1) O que em algo é formalmente isto ou aquilo não pode ser, sob o mesmo aspecto, considerado não-isto ou não-aquilo, como o demonstrou Aristóteles, e o aceita a lógica, pois, do contrário, cairíamos *no absurdo*. Mas a *presença, numa unidade*, de uma formalidade, não exclui a presença de uma formalidade diferente, posta, até, na unidade. Esta é um *arithmós* formal de formalidades diversas, como de reais diversos que cooperam na sua formação, os quais podem ser símbolos de formalidade que se oponham até, quando são apenas distinctas. A dialéctica, como a entendemos, é apenas a *concreção* da lógica formal, o que já se achava implícito no pensamento aristotélico e no escolástico, em oposição aos excessos do racionalismo moderno.

mos opostos que cooperam na sua formação, como já vimos, para exemplificar, no que é árvore, formalmente, e no que é árvore existencialmente.

Quando a dialéctica diz que uma *coisa* é e *não* é, êste *não* não é negação do primeiro enquanto afirmação unilateral. Êle afirma que *além* do primeiro (é) a coisa também é outra, que não é a primeira afirmação. Assim afirma a primeira atribuição, e afirma uma segunda, que é outra que a primeira. Não contradiz quando afirma, só não reduz a coisa *apenas* a uma afirmação.

*Dialéctica dos nossos sentidos*

Nossos sentidos funcionam dialècticamente: procedem analìticamente na captação do estímulo exterior, mas simultâneamente procedem sintèticamente no funcionamento ao apreender apenas parte do que é construido como um todo, como global.

Por sua vez, essas totalidades não analíticas, vão sofrer a acção dialéctica do espírito, que as coordena numa síntese, segundo os esquemas anteriores.

A síntese, como a entendemos, é sempre analógica, porque encerra, e é simultânea com a tese e a antítese, unidade, e é semelhante e diferente do objecto do qual é ela expressão global.

Ernst Meumann afirma:

"De uma observação entre os diferentes domínios sensoriais e de sua participação relativa aos fenômenos rítmicos, conclue-se que : 1.º) cada sentido participa mais do ritmo quanto é mais exclusivamente órgão da percepção do tempo, e eis porque é o ouvido o sentido do tempo por excelência, que tem o mais freqüentemente inspirado a invenção artística de formas rítmicas. Os movimentos participam já muito menos do ritmo, porque servem também à percepção do espaço; menos ainda participa a visão, que se manifesta como o sentido mais obtuso nas experiências sôbre a estima do tempo. Pode-se ainda: 2.º) verificar fàcilmente que no domínio das formas espaciais, em particular nas obras de arte arquitetural, não falamos de ritmo senão na medida em que êsses oferecem a ocasião de uma contemplação sucessiva, de uma espécie de alternâncias periódicas de repouso e de movimento".

São os olhos os sentidos do espaço, e tendem a espacializar os factos. Com os olhos, podemos reverter o espaço. Já com o



ouvido, seguimos a sucessão dos sons, que nos ajudam a plasmar o tempo, irreversível, porque os sons não revertem.

Assim poderíamos classificar, pondo entre extremos a visão e o ouvido:

Espaço Tempo

Visão ⟵ Facto ⟵ Sabor ⟶ Olfato ⟶ Ouvido

Dialécticamente, não há senão distinção entre tempo e espaço que formam o *complexo tempo-espacial*, quando há predominância do espaço.

Na visão, ainda há tempo, como ainda há, na audição, espaço.

O tacto é ainda mais espacial que temporal; no sabor, se equilibram; no olfato, já o tempo começa a impor-se, para dominar amplamente no ouvido.

Vivemos, assim, pelos nossos órgãos da intuição, entre os opostos que se completam e nos dão, em suas combinações, tôda a gama dos nossos esquemas intuitivos, base e fundo dos esquemas abstractos da razão que despojam aquêles de sua facticidade.

A *visão* nos mostra, em seu funcionamento, a sua dialéctica. Consideramos, primeiramente, a distincção de seus dois aparelhos sensoriais:

1) A retina, superfície sensível, que recebe, por intermédio de superfícies transparentes, impressões luminosas vagas. A ela cabe dar a extensão e a côr.

2) Aparelho de enfocamento (mise-au-point), composto dos músculos do cristalino, do diafrágma, dos músculos perioculares, e das pálpebras, que fornece os contornos nítidos e os relevos.

Acrescentemos ainda: 3) a binocularidade, que nos permite ver, numa só visão, uma imagem e 4) a assimetria da visão e a sua harmonização funcional, o que permite alcançar a profundidade, os planos, a perspectiva, etc., além de fixar, parar, estatizar o estímulo para intuí-lo.

Essa assimetria se revela por um ôlho que é atento, fixo; e um dinâmico, mais afectivo.

Tais características do funcionamento da visão, sempre dialéctica, favorece-nos a compreensão da tese que temos sempre defendido: a da *influência* capital da visão sôbre a polarização e construção da razão.

Nosso aparelhamento de *mise-au-point* permite-nos captar os contornos nítidos, a forma estereométrica das coisas. A binocularidade nos deu a fixação, o estatizar. Não é difícil daí compreender que dos primeiros esquemas funcionais que construímos, cheguemos à formação dos conceitos mais abstractos.

O desenvolvimento e a história dessa actividade intelectual do nosso espírito é exposta em nossos livros "Noologia Geral" e "Tratado de Esquematologia", e, sob o aspecto gnoseológico, em "Teoria do Conhecimento".

**TEMA III**

ARTIGO 2

## NOVOS ASPECTOS DA CONTRADIÇÃO DIALÉCTICA

Para a Lógica Formal, o têrmo *contradição* é claro. Duas proposições mùtuamente contraditórias não podem ser ambas verdadeiras ou ambas falsas.

Temos então êstes casos:

a) o que negou totalmente é afirmado como presente;

b) o que se afirmou como presente é totalmente negado.

Considere-se que a contradição formal consiste, portanto, em afirmar a presença de um elemento e, simultâneamente, a sua ausência, ou em afirmar a ausência e, simultâneamente, a presença, sempre sob o mesmo aspecto. O negativo é, em tôda a posição formal, ausência de...

Ora, oposição para a dialéctica e para os dialécticos é sempre positiva; não é uma ausência. O que se opõe é, pois, *ob*, uma positividade, uma antítese (1).

Se numa unidade afirmamos uma positividade e afirmamos outra positividade, que se coloca *ob* àquela, se opõe, temos a "contradição" em sentido dialéctico, pois *dizemos* uma positividade e, *contra* esta, dizemos outra, *contradizemos*. É só neste sentido que pode ser empregado o têrmo contradição na dialéctica.

As contradições, que se podem colocar nos factos, podem ser *internas* ou *intrínsecas* e *externas* ou *extrínsecas*. São contradições *internas* as que estão incluídas na imanência do objecto de que se fala; *externas*, as que, de qualquer modo, não fazem parte da unidade considerada, mas são coordenadas dela, actuam como *condicionantes*, como, por exemplo, a terra, o ar, a água, etc., para a formação da unidade árvore.

---

(1) No sentido da contradição vale, e apenas, a Lógica Formal. A Dialéctica, como a entendemos, é, em suma, um método, sempre includente, cujo âmbito está conexionado com a Lógica Formal.

Então, temos:

contradições dialécticas { internas — as que fazem parte da unidade.
externas — as que condicionam a presença da unidade ou que com esta cooperam ou não.

Tôda contradição para a dialéctica é *antitética*, portanto positiva. Como a Dialéctica não exclui a Lógica Formal, pois não é nunca *excludente*, mas *includente*, há ainda as contradições dialécticas seguintes:

contradições dialécticas { por privação
por alteridade

*Contradição por privação*, dialècticamente considerada, é, como na Lógica Formal, repelida, porque a contradição (como oposição) é sempre positiva, tem presença formal e real. Dialècticamente, não se pode afirmar uma positividade e negá-la, isto, é afirmar a presença do ausente, quer na formalidade, quer na unidade, o que repugna ao espírito humano, e é absurdo.

É êste aspecto que os adversários da Dialéctica não compreendem e julgam que ela afirma a presença de uma ausência, transformando-a, assim, numa lógica do absurdo, o que é ainda uma forma de considerá-la pejorativamente.

*Contradição por alteridade* é a decorrente do processo do *devir*, da transitividade do sendo em seu existir.

Esclarecido definitivamente o conceito de "contradição" para a dialéctica, podemos, desde já, estabelecer dez aspectos opostos que nos pode apresentar um ente:

1) na unidade, através das ordens da intensidade e da extensidade;

2) formalmente considerado, na oposição entre a sua generalidade formal e a sua singularidade material (forma e matéria, para os aristotélicos, por exemplo);

3) no conjunto: tôda unidade se dá em uma estructura da qual faz parte, e que a ela se opõe (ex.: a célula nervosa, no tecido);

4) na alteridade (no desenvolvimento do seu processo interno, *devir*).

5) na formação de sua totalidade (influência e reciprocidade no meio ambiente no desenvolvimento do seu processo de exteriorização);



6) nos princípios *intrínsecos* do ser, como acto e potência, e *extrínsecos*, como os factôres predisponentes, que oportunamente estudaremos;

7) na concreção global — vectores opostos das estructuras que o contêm (uma célula que pertence a um tecido nervoso, pertence, por sua vez, à inervação de um órgão, e esta, ao sistema nervoso);

8) nos planos a que pertence — (uma célula não é só um ser biológico, mas também físico-químico, como está incluído no plano psíquico, cujos funcionamentos são diversos, contrários, mas positivos);

9) considerado como unidade, em face de outros entes, que o afirmam por oposição (existir como opôr-se);

10) como unidade é um todo composto de partes, mas, por sua vez, é parte de uma estructura; é assim simultâneamente todo e parte, embora sob razões diferentes.

Considerados êsses dez aspectos dialècticamente opostos, que são presentes em qualquer ser cronotópico, estamos a caminho de construir, bem como compreender, a metodologia, que em breve exporemos, afim de tornar prático o emprêgo da decadialéctica.

### *Da Oposição*

Dialècticamente, a oposição pode ser:

oposição { antagonista: quando a oposição pode ser solúvel;
antinomista: quando não é solúvel (irredutível);
cooperadora: quando os opostos contribuem para a construção de uma mesma ordem, na qual operam juntos.

Incluem-se, ademais, as oposições já estudadas na lógica, como as contradictórias, contrárias, sub-contrárias, que se referem aos juízos lógicos.

Para esclarecer tais têrmos lógicos, façamos as seguintes observações:

Ambas (contradições e contrariedade) implicam a oposicionalidade.

A oposicionalidade implica a posicionalidade de dois, no mínimo, antagonistas.

Essa oposicionalidade pode verificar-se de duas maneiras:

a) que a afirmação de uma posicionalidade implique necessàriamente a negação por excludência da posicionalidade oposta;

b) que o antagonismo pode dar-se com a *posição* dos antagonistas.

No primeiro caso, temos exclusão; no segundo, presença na unidade. Ex. do primeiro caso: a contradição em sentido lógico formal: Ou é ou não é... No segundo, a presença de predicações contrárias na mesma unidade, contradição dialéctica, como o que é, formalmente, não é enquanto onticidade. Êste livro, formalmente, é um livro; existencialmente é um objecto em *devir*, que deixa de ser o que é, accidental ou modalmente, o que ora é, e que, por mutações substanciais, corromper-se-á, etc. O ser livro não impede que seja, também, o que nêle não é livro. Portanto, é uma "contradição" que *inclui*, ao inverso da formal, que exclui.

No primeiro caso, temos *contradição* formal, como já dissemos. No segundo, temos *contrariedade* (contradição dialéctica), que também é oposição.

A bondade, enquanto tal, exclui a maldade, porque é apenas formalmente considerada. A bondade, neste homem, não exclui a presença da maldade, que com aquela se antagoniza e dialècticamente a contraria, porque a Dialéctica é a lógica da existência, enquanto a Lógica Formal o é das formas ideais (dos *eidê*).

Duas proposições contrárias, na Lógica Formal, não podem ser ambas verdadeiras, mas podem ser ambas falsas.

Existencialmente, através da dialéctica, ambas podem ser verdadeiras, porque se referem a actualizações da unidade que se contradizem, não enquanto tais, mas enquanto componentes tensionais esquemáticas do ser de que se trata, pois se referem à unidade e não à formalidade de esta ou aquela.

Não há, dialècticamente, contradição excludente ao dizer que êste homem é bom e que êste homem é mau, enquanto consideramos a maldade e a bondade, como constitutivas da unidade *êste homem*.

Mas a maldade, enquanto tal, exclui a bondade enquanto tal.

Consideradas as formalidades abstractamente, isto é, separadas da unidade, aplica-se a Lógica Formal, que é excludente. Consideradas na unidade, é a Dialéctica que se aplica, porque enquanto a Lógica Formal exclui, a Dialéctica inclui, realizando, assim, o papel concrecional, que falta à Lógica Formal por ser esta abstracta, enquanto a Dialéctica é concreta.

Formalmente considerados, os conceitos são rígidos.



Os factos, que os simbolizam, são, portanto, análogos àquêles, pois esta é a característica de todo símbolo: ser análogo ao simbolizado, segundo as diversas modalidades de analogia, que já tivemos ocasião de estudar em "Ontologia e Cosmologia".

Desta maneira, como forma, a idéia de bondade (como esquema abstracto) exclui tôda e qualquer nota de maldade.

Mas, a bondade dêste homem é analógica, porque é símbolo do conceito (esquema abstracto) de bondade. *Esta bondade, neste* homem, por ser analógica, inclui as notas da bondade abstractamente considerada, mas nêle se dá a par com outras notas, que constituem o seu carácter. E entre essas notas, encontraremos outras que se incluem no conceito de maldade (conceito, esquema abstracto de maldade). Portanto, êste homem, formalmente considerado, tem bondade. A bondade, enquanto tal, formalmente considerada, exclui a maldade. Mas, existencialmente, neste homem também há maldade. Conseqüentemente, também tem maldade formalmente considerada. Se maldade exclui formalmente bondade (enquanto consideradas como esquemas abstractos) não exclui, porém, a presença, neste homem, das notas correspondentes, razão pela qual podemos afirmar que nêle há bondade e maldade, sem que êsses conceitos, enquanto esquemas abstractos, se convertem um em outro, o que seria realizar um absurdo de ordem formal, mas, por sua vez, não impedem a presença de notas que, sem absurdo dialéctico, permitem-nos afirmar que, neste homem, há bondade e maldade, em contrariedade, mas como partes de sua unidade, êste homem.

Onde há incompatibilidade formal, pode não haver dialéctica. A Lógica Formal é a lógica do aut... aut... (ou... ou...) (excludente).

A Dialéctica é a lógica do *etiam* (também); portanto é includente. Uma não nega a autonomia da outra. A Dialéctica reconhece a procedência da Lógica Formal, enquanto em sua ordem, em sua esfera, que é a das abstracções, mas busca realizar outra verdade, na esfera da *concreção*.

Da cooperação entre ambas, com suas actividades nìtidamente delineadas, surge a decadialéctica.

TEMA III

## ARTIGO 3

# PRINCÍPIOS INTRÍNSECOS E EXTRÍNSECOS

Há certos temas da metafísica que são importantes para uma compreensão nítida da dialéctica, sobretudo para a construção da sua metodologia, e que a torne prática à análise mais aprofundada dos factos, como das idéias, e que nós, nesta parte, desejamos examinar e esboçar.

Não é possível definir o ser, enquanto ser, porque não o podemos reduzir a um gênero. É êle sujeito de todos os predicados e predicado de todos os sujeitos.

*Actus secuuntur esse,* dizem os escolásticos. A acção segue-se ao ser; ser é ser accional; portanto o ser é activo, criado e criador de tôdas as coisas, porque o que cria *é*, a criatura *é* e acção de criar, *sendo, é*.

Mas os sêres finitos, delimitados, são e não-são, pois, enquanto são, passam a outros modos de ser, e deixam de ser o que antes eram, como delimitação, e sendo como são, no devir, são como eram antes, *ser*. O ser é assim imutável enquanto ser, porque, do contrário, teríamos de aceitar que o ser viria do nada, como não-ser absoluto, como ausência de tôda eficacidade. Ora, se o nada pudesse criar o ser, deixaria de ser nada, ausência de tôda e qualquer eficacidade, para ter a eficacidade de criar. Conseqüentemente, a idéia vazia de um nada absoluto só nos pode dar a ausência total e absoluta de eficacidade e de ser. Portanto o ser, e só como tal, pode criar, pode ser sendo, devir. Mas, no *devir,* deixa de ser um ser limitado, finito, para ser outro ser limitado e finito, enquanto infinitamente o ser permanece ser, através de tôdas as formas de ser como devir, porque é o ser que gera a si mesmo, ou melhor é o ser que passa através de tôdas as suas mutações, que são apenas de finitude para finitude, sem nunca deixar de ser. Não há assim, entre o ser, intercalações de nada, mas sim intercalações de não-ser finito entre sêres finitos. O verbo *estar* em português, ausente em muitos outros idiomas, nos dá clara-



mente a diferença, quando o ser *é* e quando o ser *está*. O ser, enquanto ser, *é;* enquanto ser finito, *está*. Passa de um estado para outro, num constante *devir;* passa de uma delimitação para outra, não de um nada absoluto para um ser, mas de um não-ser limitado a outro limitado, sendo sempre ser por entre momentos de estar.

O devir do ser, de ser e estar, é-nos revelado através de princípios que metafísica classifica em:

Princípios { intrínsecos do ser / extrínsecos do ser }

Princípio quer dizer começo, o que se encontra no início de uma coisa, o que conseqüentemente a explica, dá-lhe a razão.

A metafísica distingue três ordens de princípios, que são expostos segundo a filosofia formal, e que encontram uma correspondência na filosofia dialéctica. Analisemos:

a) princípios lógicos, já estudados na Lógica Formal, são leis do pensamento formal.

São êles:

1) Princípio de identidade;
2) Princípio de não-contradição e
3) Princípio do do terceiro-excluído.

A êsses princípios correspondem outros da dialéctica.

Ao enunciado do *princípio formal de identidade:*

"O que é, é; o que não é, não é",

respondemos com o *princípio dialéctico de identidade:*

"O que é, formalmente é; concretamente é e não é; o que não é, formalmente não é, mas concretamente pode ser ou não ser".

Para o princípio formal de identidade "êste objecto é árvore ou não é árvore". Dialècticamente se responderia: formalmente considerado, êste objecto ou é uma árvore ou não é; mas concretamente considerado, êste objecto é árvore, mas para *ser* tal, exige coordenadas que não são *tal,* mas sem as quais não poderia ser árvore. O ser árvore implica a concreção onde ela se dá, e o que não é árvore, nela.

Não se justifique que confundimos aqui o verbo *ser* empregado em duas acepções diferentes, porque, quando o formalista afirma que êste objecto é uma árvore, afirma-o como existentemente tal. Além disso, a dialéctica não exclui a Lógica Formal, apenas não fica dentro do campo formal, pois se interessa pelo concreto. E como concretamente os sêres não são estáticos, preocupa-se intransigentemente em esboçar os aspectos

cinemáticos, dinâmicos, e concretos do ser, os quais em breve passaremos a examinar.

Ao enunciado do princípio de não-contradição, ou de contrariedade, que diz:

*"O contrário do verdadeiro é o falso"*, respondemos dialècticamente:

*"Formalmente, o contrário do verdadeiro é o falso; mas concretamente há gradatividade entre os extremos do exacto e do errado, que correspondem aos conceitos formais de verdadeiro e falso, os quais não admitem graus".*

E tal é compreensível porque a Lógica Formal é excludente. Formalmente, ao dizer que êste objecto é uma árvore, ou dizemos verdade ou falsidade, mas dialècticamente dizemos que êste objecto é árvore, como também o que não é para que êle seja; que êle não se esgota no seu conceito formal, mas é também o seu existir, com suas antinomias contemporâneas, e com sua alteridade.

Ao enunciado do princípio do terceiro excluído.

*"De duas proposições contraditórias, uma é verdadeira e a outra falsa"*, podemos responder dialècticamente:

*"Formalmente é assim, mas dialècticamente podemos enunciar de um mesmo facto duas proposições opostas, desde que elas se refiram ao que há de oposto em sua concreção".*

Podemos dizer que êste objecto é árvore, mas podemos dizer sôbre êle o que não é êle, mas que é imprescindível para que êle seja, que também lhe dá o ser, como podemos enunciar proposições sôbre os aspectos dinâmicos e cinemáticos de suas oposições internas contemporâneas e de suas oposições na alteridade, na sucessão.

*Princípios físicos* não são confundíveis com os princípios da física nem com as leis gerais da ciência; referem-se aos elementos que compõem o mundo material, como átomos, eléctrons, etc., que são os princípios do mundo material.

São construídos ou obtidos pela razão; não têm uma distinção real física, com a do carbono com o azoto; são tais princípios *entis quibus*, cuja existência está nos sêres, mas não *existunt* (*entis quae*), isto é, não têm existência em si, como bem o mostram os escolásticos. Muitos dialécticos julgam que todos os filósofos dão aos princípios metafísicos uma existência independente, separada totalmente do existir. Êsses princípios metafísicos são os de acto e potência, de matéria e forma, de essência e existência, etc., os quais são devidamente estudados no nosso livro "Ontologia e Cosmologia".



Os princípios ontológicos, formais, fundamentais dos princípios lógico-formais, que nêles se fundam, recebem também um enunciado dialéctico que lhes corresponda.

Assim:

1) *"Todo o objecto é idêntico a si mesmo"* — princípio ontológico-formal de identidade.

Corresponde-lhe o *princípio dialéctico de identidade:*

*"Todo objecto é oposto em si mesmo, e em sua unidade se identificam as suas oposições.*

2) *"Nenhum objecto pode ser ao mesmo tempo êle e não êle* — princípio ontológico-formal de não-contradição. Responde-lhe a dialéctica com o *princípio dialéctico de contradição:*

*"Todo objecto é ao mesmo tempo êle, formalmente, e o que existencialmente não se inclui na sua formalidade".*

3) *"Todo objecto é o que lhe é evidentemente predicado e também o que devida e dialècticamente podemos predicar-lhe em oposição". Princípio dialéctico de inclusão.*

A dialéctica pode apresentar os seguintes princípios:

a) *Princípio dialéctico de razão suficiente;*

*"A oposição interna e a externa são razões de ser do que ônticamente existe"*, ou:

*"Tudo o que ônticamente é finito tem uma razão dialéctica do ser e de não-ser".*

b) *Princípio dialéctico da existência cronotópica:*

*"Tôda onticidade existencial cronotópica está em devir".*

c) *Princípio dialéctico tensional:*

*Tôda estructura tensional é quantitativamente igual aos seus elementos componentes, e qualitativa e especìficamente é diferente dêles".*

*
* *

Um ser passa da possibilidade à actualidade pela acção de agentes efectivos, extrínsecos, como por exemplo os agentes efectivos que permitem à semente transformar-se em árvore. Sem êsses elementos extrínsecos, englobados na água, calor, etc., ela não seria árvore, nem tampouco sem a incorporação do que é ela, que nela se identifica pela assimilação biológica. São os princípios extrínsecos, que recebem o nome geral de causas, que predispõem o seu desenvolvimento, permitindo a emergência da potência latente.

Temos assim *causas predisponentes* e *causas emergentes.*

Os princípios intrínsecos são os constitutivos, que são captados pela análise do espírito, sem o serem pela análise experimental. No entanto, são os dados da experiência que nos fornecem os pontos que nos habilitam a captá-las, como, por exemplo, acto e potência, inseparáveis fìsicamente, mas distinctos metafìsicamente: essência e existência, forma e matéria, estudados e analisados na "Ontologia".

Numa aplicação metodológica da dialéctica, tais distinções da metafísica são importantes para a compreensão nítida dos factôres, bem como para facilitar o raciocínio decadialéctico, que em breve estudaremos.

Um exemplo aclara-nos a concordância, a cooperação ou a subordinação que se possam dar entre causas e princípios intrínsecos.

Poderíamos considerar, embora tal para ser justificado implicasse a análise de outros temas metafísicos, que as causas emergentes, inclusas na imanência do ser ôntico, são decorrentes de sua forma interna, que deve ser distinguida de sua forma externa (de sua essência primeira e de sua essência segunda, como diria a metafísica), e das coordenadas externas, que permitem a emergência pela predisposição que oferecem. Há, assim, reciprocidade na actuação, como ainda veremos.

Uma semente de macieira contém em si o germe da árvore. Mas esta não é o desenvolvimento da semente. Esta, a semente, possui em sua forma interna, no relacionamento das suas oposições, e da sua estructura tensional, a possibilidade de actualizar um número indeterminado de possibilidades, que as condições ambientes (coordenadas ambientais), causas predisponentes exteriores, podem facilitar ou impedir, e que com ela se contrapõem, antagonizam, e cooperam.

Temos, assim, a dialéctica interna da semente considerada em sua contemporaneidade, e a dialéctica de sua alteridade. Ela é, enquanto semente, determinada como tal, mas como potência, para tornar-se uma macieira, é um ser ainda indeterminado. Com a cooperação e o antagonismo das coordenadas ambientais (causas exteriores), que por sua vez actuam dialècticamente sôbre ela, pode vingar, e seguindo a essência primeira, de semente existencialmente considerada, *esta* semente, e a essência segunda, a sua espécie (maçã), que formam um conjunto de esquemas da maçã, pode ela assimiliar, do meio ambiente, elementos corpóreos, que não são, mas que, nela,



deixam de ser o que eram, para ser, agora, o arbusto-macieira, que, por sua vez, deixa de ser a semente que era, ao ser arbusto de macieira. Êste devir é um negar-se dos estados anteriores, mas um afirmar-se também, porque actualizando suas possibilidades, nega as possibilidades como possibilidades, pois agora são acto, mas afirma as possibilidades, porque tendo-se elas actualizado, são confirmadas como possibilidades e como acto, o que seria pròpriamente a síntese, a composição. Mas essa síntese não é a única possível de construir-se, pois ela, a semente, agora arbusto, considerada formalmente como um todo, separada do meio ambiente (coordenadas), é por êste negada, mas, como arbusto, ela afirma a semente (como tese) como a nega, porque já é arbusto (antítese), e como síntese, composição, ela afirma e nega a tese e a antítese, pois afirma a semente e nega-a pelo arbusto; afirma o arbusto, mas nega-se, porque êste, como tal, é a semente actualizada, e que, por sua vez, é, como arbusto, a possibilidade de ser árvore, que o nega, etc. Também, em face do meio ambiente, há o mesmo desdobrar de tese, antítese e síntese. Mas sucede que tudo isso que se dá com a semente da macieira, dá-se com o arbusto de macieira, isto é, condicionado ao esquema estructural macieira, que emerge sua forma interna, graças às causas externas, que com ela se coordenam, para formar a concreção da macieira, que não é apenas formalmente macieira, mas concretamente *também* as coordenadas que predispõem a sua emergência.

Dessa forma, um corpo qualquer é actuado por causas externas (predisponentes) se tiver a possibilidade (causas internas) de ser actuado. Êsse modo de visualizar dialècticamente os entes, em sua concreção, impede que se deixe reconhecer a presença dos factôres que contribuem para realizar o ente em seu desenvolvimento cinemático e dinâmico.

Assim, poder-se-iam chamar de factôres emergentes os internos; e factôres predisponentes, os externos. Êsses, por sua parte, ao integrarem-se no ente, formam a sua concreção (identificação em sentido dialéctico) e por isso se alteram nêle, e o alteram por sua vez.

É fácil daqui concluir-se mais um princípio ontológico dialéctico: o da alteridade, cujo enunciado poderíamos dar: "*Tudo em devir é um constante alternar-se* por factôres internos em coordenação com externos, isto é, concretamente".

E concretamente, porque *concrecionar,* vem de *crescior cum,* crescer com. E os entes crescem com as coordenadas que são

êles, sem as quais não se dão, imprescindíveis para a constituição do seu ser, como já vimos.

Metodològicamente:

Para se realizar um estudo dialéctico, seja do que fôr, só se pode separar mentalmente para a análise o objecto estudado das suas oposições internas, de sua forma interna, como das coordenadas externas, que predispõem o seu surgimento, seu desenvolvimento, e nos leva a considerar a seguir as três modalidades de conhecimento, que tomadas separadamente são abstractas.

*As fases do conhecimento*

Partindo da classificação morfológica de F. Houssay, podemos estabelecer que o conhecimento de um facto para ser o mais amplo possível, exige que o consideremos segundo êstes ângulos e aspectos:

1) *Conhecimento estático*: se o considerarmos em sua tensão num momento preciso do seu processo (ex. da mecânica do móvel subtraído à acção das fôrças e do tempo).

2) *Conhecimento cinemático*: o que capta as variações dêsse facto com o tempo.

3) *Conhecimento dinâmico*: quando estudamos o que actua sôbre o facto (influências exteriores), o que não constitui sua tensão, e sim o seu contôrno.

E finalmente:

4) *Conhecimento concreto*: realizado através da análise decadialéctica, incluindo a síntese dos três anteriores, como concreção final.

**TEMA IV**

ARTIGO 1

## O RACIOCÍNIO DECADIALÉCTICO

Podemos classificar as diversas lógicas e dialécticas pela sua *valência*. Já vimos, na Lógica, como certos lógicos (os fenomenólogos, por exemplo) reduzem o juízo a um juízo de valor.

Quando dizemos "êste livro é vermelho", é possível substituir êsse enunciado por êste: "vale para êste livro o ser vermelho". E dentro da Lógica Formal, só é admissível dizer dêste livro que êle é vermelho ou que êle não é vermelho. Isto é, vale para êste livro o ser vermelho, ou vale o não ser vermelho. Então, conclui-se que, pela Lógica Formal, há uma *bivalência,* isto é, duas valências a serem atribuídas ao livro. Aceita uma, a outra está fatalmente repelida.

Por isto se diz que a Lógica Formal é uma lógica bivalente. Cabe-nos, baseados na valência, classificar as diversas lógicas e dialécticas? Sim, elas são passíveis de classificação pela valência, sem se esgotarem tôdas as possibilidades de classificação, porque admitem também uma determinação por outros aspectos. Oferecemos uma classificação sintética das diversas lógicas:

1) *Lógica Monovalente*, ou seja, a que aceita apenas *uma* valência. Pode ser enunciada assim: "Para isto, só vale isto". Temos como exemplo a lógica da ciência clássica, pré-relativista. É a Lógica do SIM.

2) *Lógicas bivalentess* as que aceitam mais de uma valência, mas excludentes. São de 3 categorias: a) Esta pode ser enunciada assim: "Isto vale para tal coisa ou não vale". É a Lógica do Sim ou do Não, ou isto ou aquilo; é a Lógica Formal;

b) uma *lógica relativista,* como aspecto da Lógica formal, poderia estabelecer a bivalência, fundando a valência na *convicção* e não na *certeza,* e poderia ser enunciada assim:

"Para tal coisa, temos a convicção de que *só vale* isto, ou não vale". É a lógica do *talvez sim, talvez não*. É uma lógica *relativista bivalente*, cujo enunciado seria: "Isto só vale para isto, em tal situação; em outra situação, talvez não". É uma lógica que afirma condicionalmente, e aceita a possibilidade da negação.

3) *Lógicas polivalentes*. As lógicas polivalentes não se fundam no princípio de não-contradição da Lógica Formal, e aceitam o terceiro excluído, excluído o quarto.

Assim, a dialéctica marxista e a hegeliana são lógicas polivalentes, mas poderiam ser classificadas melhor como *trivalentes*, porque aceitam a tríada: tese-antítese-síntese. Podem ser enunciadas assim: "Para tal coisa vale isto, mas vale também a sua negação e, posteriormente, "a negação da sua negação. Temos, assim, a tese, a antítese e a síntese. São três valências afirmadas;

b) lógica polivalente com hierarquia de valência. Pode ser enunciada assim: "Para tal coisa isto *vale mais* que isto ou aquilo";

c) lógica polivalente semelhante à anterior, mas sem hierarquia de valência. Pode ser enunciada assim: "Para tal coisa vale isto, mas também aquilo, e aquil'outro, etc.";

d) lógica polivalente, dialéctica antinômica. Pode ser enunciada assim: "Para tal coisa *vale* isto, mas também suas oposições sucessivas, actuais e potenciais. "Sim e não, e não apenas *sim*, nem apenas *não*".

Vimos, assim, que o raciocínio dialéctico é predominantemente polivalente, enquanto o raciocínio lógico formal é um raciocínio monovalente (na ciência pré-relativista) ou bivalente, na Lógica Formal clássica (1).

Na vida quotidiana essas lógicas não são puras. São elas penetradas por um elemento poderoso que as amolda, que as modifica, que nelas penetra. É um elemento dialéctico também, que é inevitável no raciocínio, e que se examinarmos a história da inteligência humana, vemo-lo presente sempre, influindo sempre: é a contribuição das *lógicas afectivas*.

Pela lógica afectiva, há valorações de valência. Há valências que recebem o influxo da *convicção da evidência*, e são consideradas evidências, quando, na realidade, são apenas convicções. Tal facto lógico é històricamente poderoso.

(1) A dialéctica ontológica, que expomos em *"Filosofia Concreta"*, é monovalente, porque se reduz a juízos apodíticos; ou seja, necessàriamente válidos.



Há princípios que são julgados axiomáticos em certa época, os quais *ninguém se atreve a pôr em dúvida*, e se alguém o faz, as suas opiniões não encontram ressonância.

As afeições, sob a acção dos interêsses criados, constroem uma valoração da valência, além de valorações de valôres, emprestando evidência às convicções. As lógicas afectivas são *individuais* (quando se trata das singularidades humanas); *particulares* (quando se trata dos grupos, classes, estamentos, etc.); e *gerais* (quando representam uma era, uma cultura).

As lógicas afectivas *funcionam* sempre com as outras, por mais que não o queiram aceitar os lógicos, os cientistas e os filósofos.

Essas lógicas afectivas exigem um estudo que ultrapassa os limites dêste livro.

Os gênios, em cada época, sentem o carácter afectivo das chamadas evidências, dos axiomas aceitos. Denunciam-nos. Não são naturalmente ouvidos, porque suas afirmativas vêm colocar-se contra as afeições, e as convicções nelas fundadas. Passado certo tempo, transforma-se a base afectiva, que é sempre mutável, e as convicções perdem sua fôrça e, ao perderem-na, verifica-se que as *evidências* não são evidentes como se julgava. Surge, então, campo para a ressonância do que havia sido antes afirmado. Só aí as opiniões do gênio são entendidas, e é êle considerado tal, e a homenagem é revertida ao passado. Nenhum gênio venceu contra as convicções dominantes. A sua vitória é sempre o produto da derrota das convicções.

O gênio, assim, não vence por si, mas apenas *sobra* ou sobrevive da derrota total. Êsse o aspecto trágico da genialidade. Por isso, não se podem acusar as multidões de não compreenderem os gênios. Êles têm que ser incompreendidos.

Dizia Nietzsche que o valor de uma época se mediria pela capacidade das multidões em reconhecer seus grandes homens verdadeiros. Uma humanidade que soubesse analisar dialècticamente, usando das lógicas polivalentes, para examinar também as lógicas afectivas, pode ser um ideal apenas, não uma realidade.

Sem que nisso haja qualquer sombra de pessimismo, somos por julgar que tal facto não se dará. Só uma humanidade de gênios poderia entender os seus gênios.

*
* *

Estabelecida essa base introdutória da significação da valência na lógica e na dialéctica, não é difícil compreendermos que não existe apenas um método dialéctico, mas muitos. Indica tal possibilidade a fraqueza da dialéctica?

Em parte sim, e em parte não. A dialéctica é uma disciplina nova, ainda em fase de formação, ainda adolescente, e, por isso, sujeita a muitas experiências e êrros.

*
* *

A dialéctica (que em geral é uma lógica polivalente) não vem para criar a confusão e a desordem do pensamento. Estamos numa época de revisão de valôres, numa época de grandes e novas experiências, em que princípios julgados evidentes (que não passavam apenas de convicções de uma evidência) vêem-se ameaçados em sua posição suprema e aparentemente imutável. A dialéctica vem enriquecer a lógica.

É natural que muitas tentativas sejam feitas, muitos novos êrros sejam acrescentados aos velhos êrros, mas o trabalho ingente e cuidadoso dos filósofos permitirá que se separe o joio do trigo.

O que nos apavora em geral é não têrmos uma base sólida, um ponto de apoio, capaz de, nêle, sentirmo-nos seguros no exame e na escolha. O formalismo clássico tinha êsse ponto arquimédico nos princípios da razão.

A dialéctica, ao analisá-los, segue o mesmo caminho da ciência relativista da actualidade, que substituiu o ponto fixo de apoio, que era o espaço e o tempo absoluto, por um espaço e tempo relativos.

A dialéctica faz o mesmo, substitui o ponto arquimédico de apoio por um ponto relativista também. O relativismo, em seu sentido geral, é sempre uma posição transeunte na história do pensamento humano.

Sobrevém nas épocas de crise, quando os valôres mais altos estão ameaçados de ser transmutados e destronados. Não pensemos que é possível deter a história do pensamento humano. O que hoje temos, como o melhor, não é ainda o *fim*. Talvez nunca tenhamos o *fim*. Talvez seja do homem êsse eterno procurar, êsse eterno desvendar, êsse eterno progredir através de regiões desconhecidas. O universo do pensamento não tem uma meta senão ideal. Nosso desejo de alcançar um fim, talvez seja, apenas, no mundo do espírito, um grande desejo de fim, de têrmo, de destruição, de aniquilamento e não da verdade absoluta, sonhada por todos.



O grito doloroso de Parmênides, quando dirigia aos deuses a sua prece, ao oferecer tudo por apenas uma certeza, uma magra certeza que fôsse, pode ser apenas um anelo de segurança, de solidez, embora essa segurança e essa solidez pareçam a muitos vazias.

Lembremo-nos de Schiller, quando nos disse que a beleza da viagem estava na viagem e não no ponto de chegada. Sejamos êsses viajores incansáveis, anelantes de certeza. Não façamos das nossas impossibilidades a nossa angústia. Saibamos viver a beleza dos caminhos que percorremos e não interrompamos a nossa viagem porque não sabemos onde iremos chegar. Que seja o imprevisto o nosso anelo. Talvez nos espere, nas dobras do caminho, o imprevisto. E que nos poderá dar êle ainda? Talvez tudo quanto a dúvida muitas vêzes nega que será nosso.

*
* *

O raciocínio decadialéctico estructura-se no que há de firme na lógica clássica, sem abandonar o que há de útil na dialéctica, mas evita cair no terreno movediço, por infértil, da inconsistência.

*Regras práticas*

Convém sempre lembrar:

a) *A lei da alternância* — Exs. das vibrações — Acção e reacção — Positivos e opositivos.

b) Tôda afirmação exclui; e o excluído, se concrecionado com o afirmado, deve ser lembrado.

c) Tudo que existe cronotòpicamente se dá no tempo, portanto se altera (lei da alteridade).

d) Tudo que é, tem, em si, razões dialécticas de ser e de não-ser. Exs.: impulsos benevolentes e malevolentes; impulsos de morte e de vida — Centrífugo e centrípeto — Intensidade e extensidade.

e) Tudo o que é, para ser, exige o que se lhe opõe para atingir o ser.

f) Tudo o que é em acto, é indeterminado enquanto em potência, e esta, actualizada, revela novas possibilidades.

g) Ter sempre patente as polarizações dos valôres e dos epítetos.

*
* *

A decadialéctica (*deka* em grego quer dizer dez) é a dialéctica dos 10 campos de raciocínio. Êsses dez campos combinam-se entre si, e tornam o raciocínio dialéctico complexo, heterogêneo, como a heterogeneidade da própria existência.

Vamos estabelecê-los sintèticamente, e, depois, procuraremos aplicá-los, em exemplos que os utilizem.

1) *Campo do sujeito e do objecto* (1).

Êsse é o primeiro grande campo dialéctico, que podemos salientar, fundamental para o homem e para tôda filosofia. Mas estaríamos apenas num terreno estreito, se nos colocássemos numa subjectividade e numa objectividade apenas correlacionada com o Homem, isto é, que se circunscrevesse ao dualismo, por muitos chamado antagônico, entre o Eu e o não-Eu. Não é êsse o dualismo que queremos sobretudo frisar aqui. É o dualismo entre a *subjectividade* e a *objectividade,* e êsses têrmos têm um sentido muito mais amplo, como veremos a seguir.

Quando dizemos: "Temos nas mãos um livro", é fácil analisar que o sujeito é nós e o objecto *um livro.* Mas dizemos: "êste livro é vermelho". Ao analisar êste juízo, os gramáticos dirão que *êsse livro* é o sujeito. O livro que era objecto na primeira proposição, é sujeito na segunda.

Não se julgue que os gramáticos, ao fazerem tal análise, estejam tão afastados da realidade como pensam alguns filósofos. Desta forma, admitamos que um de nós maneja o livro, e põe-se a raciocinar: "Vejo êste livro, tenho-o nas mãos. É um livro vermelho, e trata de filosofia". Na primeira proposição é actualizado o *eu* que fala do livro; na segunda, a actualização é do livro, e quem fala já permanece virtualizado.

Na primeira, a atenção de quem fala está tôda voltada para si mesmo, para as suas acções *ver* e *ter.* Na segunda, a atenção é desviada de si mesmo para convergir sôbre o livro, do qual examina um dos seus aspectos. Passa o livro a ocupar

(1) Antes de desenvolvermos êste ponto, devemos ter presente que o têrmo *campo* é usado aqui em analogia ao têrmo usado na física, cujo conceito já expusemos.



o ponto central e o resto a girar à sua volta, a cercá-lo. Se continua dizendo: "é um livro profundamente escrito, trata de temas importantes", prossegue tôda actualização voltada para o livro. Mas se diz: "por isso devo lê-lo, porque poderei aprender nêle muita coisa que me interessa", há uma deslocação da atenção do livro para a pessoa que fala, que passa a ser o sujeito. A língua popular, como a linguagem clássica, traduz perfeitamente êsse mecanismo, essa constante passagem do sujeito para o objecto, e vice-versa. Dessa forma, podemos concluir que tudo é *sujeito quando actualizado pelo pensamento, porque recebe o jecto, e objecto, que se jecta contra* (ob), *o que é parcialmente virtualizado.* Entram aqui os conceitos de actualidade e virtualidade, que formam o segundo campo dialéctico e que, como campo, interpenetra no do *sujeito-objecto.*

Há, assim, uma dialéctica do subjectivo e do objectivo, considerados como Eu e não-Eu, cuja reciprocidade já estudamos, e em face da actualização, uma objectividade e uma subjectividade variantes: o facto de ser ora sujeito, ora objecto. Assim, tudo quanto é sujeito pode ser objecto, e vice-versa, ante as actualizações e virtualizações do nosso espírito.

2) *Campo da actualidade e da virtualidade.*

Já examinamos por diversas vêzes a doutrina aristotélica de acto e potência, e as diversas opiniões formadas sôbre a actualidade e a virtualidade.

Êsse campo é o mais vasto, e penetra em todos os outros que iremos examinar. Tudo quanto existe em acto não existe ainda plenamente, porque algo está em potência, há ainda o que realizar-se, actualizar-se. Mas o que está em potência deve ser especificado: a) como potência, e, neste caso, aproveitamos o conceito da física, para a qual o que é em potência, não é apenas *nada.* Aqui se deve distinguir *potência* de *possível.* Desta forma, a oposição entre potência e acto, não é a mesma que a de possível e real.

A potência é (ser-em-potência), e o possível é o que formalmente não o contradiz. A potência é o ser enquanto não alcançou sua totalidade (perfeição), enquanto não recebeu tôdas as determinações ou formas que envolve (Globot).

A potência é o poder de chegar a ser os contrários, e até as contradições. Na potência, as determinações contrárias se confundem, porque um ser qualquer é, em potência, tudo quanto pode vir-a-ser e, em acto, tudo quanto é. No acto, as contradições se distinguem e se excluem. A semente da árvore não é

apenas o que ela é em acto (semente), mas o que ela é em potência (árvore, semente, etc.).

Desta forma o que é em potência tem suas possibilidades que, para sermos mais rigorosos, deveríamos chamar probabilidades, no sentido do que é admissível, mas também o que "satisfaz às condições gerais da experiência", o que não se opõe a nenhum facto ou a nenhuma lei empìricamente estabelecida. Assim todos os fenômenos têm suas possibilidades. Mas se examinarmos bem, elas podem ter um fundamento maior ou menor de realidade.

É possível, por exemplo, que a Lua se choque com a Terra. É possível que hoje chova e que amanhã faça bom tempo. A primeira possibilidade é menos *real* que a segunda. *Assim, o que é em potência, pode ter possibilidade reais, com escalaridade, e possibilidades não reais* quando subjectivamente (do *homem*) consideradas.

A realidade de uma possibilidade se apreende pelo grau de *potencialidade*. Assim "qualquer jovem pode tornar-se um pianista", tem possibilidade para tal. Mas Mozart, quando criança, tinha mais que a *potência,* tinha a *virtualidade* para tornar-se um pianista. Desta forma, a potência conhece um campo dialéctico que é formado pelas suas possibilidades, e então temos:

3) *Campo das possibilidades reais* (virtualidades) *e das possibilidades não-reais.*

Essas possibilidades são em número indeterminado (*n* possibilidades). Ao examinarmos as possibilidades, devemos ver o *grau* de realidade que têm, para que possamos classificá-las em *reais* ou *não-reais.* E êsse grau de realidade nos é dado pelo conhecimento que *podemos* ter de sua potência. (Dissemos: *podemos* ter, e eis que, aqui, o campo dialéctico da potência penetra no campo do conhecimento, ao qual em breve chegaremos).

4) *Campo dialéctico da actualidade e a antinomia entre intensidade e extensidade* (1).

O que é em acto tem intensidade e extensidade, as quais podem ser reais ou abstractas. Se o que é um acto é um *corpo,* a antinomia entre intensidade e extensidade é contemporânea e irredutível, além de necessária. Se o que está em acto é

(1) Em "Filosofia e Cosmovisão" estudamos, com pormenores, as distinções entre intensidade e extensidade.



uma abstracção, como uma idéia, temos, então, uma intensidade e uma extensidade também contemporâneas e complementares, em abstracto, pois como já vimos, um pensamento exige ser pensado e, portanto, o acto de pensar.

A compreensão do conceito é analògicamente intensiva, e a extensão do mesmo, extensiva.

Fora disso, o pensamento é apenas possibilidade. Já examinamos bem a intensidade e a extensidade no cronotópico. Vimos quanto tem de heterogênea a primeira e de homogênea a a segunda. Por ser heterogênea, a intensidade tem suas oposições inerentes, imanentes, que variam segundo as alterações do que a contém, pois as alterações, por serem qualitativas, são intensistas. Então temos aqui o

5) *Campo das oposições da intensidade e da extensidade nas actualizações.*

Já vimos as primeiras, as que se referem à intensidade. As segundas estão nas oposições das diversas actualizações que são sucessivas, como as moções, mutações e o movimento, nos corpos (1).

Essas actualizações são ainda de número indeterminado e quando qualitativas (intensidade) ou quando quantitativas (extensidade), têm acções recíprocas que já estudamos, quando tratamos das passagens da quantidade para a qualidade e vice-versa, da reciprocidade, etc.

6) *Campo das oposições do sujeito*: *Razão e Intuição.*

Não vamos repetir o que já estudamos nas oposições entre Razão e Intuição, como importantes funções do espírito humano e a reciprocidade exercida entre ambas (2).

7) *Campo das oposições da Razão*: *Conhecimento e desconhecimento.*

Já vimos que a razão nos dá o conhecimento do geral; enquanto a intuição, o conhecimento do singular. Mas em todo conhecimento há selecção: conhecer é também desconhecer (consciência e inconsciência), porque quando conhecemos alguns aspectos, *desconhecemos* outros.

(1) *Moção* é tôda e qualquer transição em sentido aristotélico. Se na substância, é *mutação* (geração ou corrupção); se no acidental é *alteração,* ou *aumento* ou *diminuição;* se modal, é *modificação,* com o movimento, que é tópico, o qual é uma modal accidental.

(2) As distinções entre a Razão e a Intuição foram examinadas em "Filosofia e Cosmovisão".

O conhecimento racional pode ser um conhecimento *a priori ou* a *posteriori,* mas há sempre uma reciprocidade, porque não há conhecimento apriorístico sem aposterioridade e vice-versa, o que também já estudamos pormenorizadamente.

No conhecimento, põem-se ainda as oposições entre o objecto e o sujeito; o que indica que êsse campo dialéctico penetra no do conhecimento racional. Há ainda virtualização do singular para actualização do geral. Ao conhecer racionalmente êste livro, inibo o que há de singular no livro, de ser êste livro, o único, uma singularidade, para conhecer como *livro,* um conhecimento conceitual, geral.

Daí os dualismos da razão como concreto-abstracto, relação de objectividade e subjectividade, e, conseqüentemente as suas antinomias no sentido kantiano, como as de tempo-espaço, finito-infinito, etc. Deve considerar-se também o *conhecimento categorial* e o *conceitual.* O primeiro é uma classificação do conhecido pelas categorias, e é um conhecimento que desconhece os aspectos mais específicos, como sejam os conceituais. No conhecimento conceitual, o conhecido é *apenas* classificado dentro de *conceitos.* Neste campo, as análises aristotélicas das categorias são de capital valor.

Considere-se ainda, e *importante,* os *juízos de valor,* quando afirmam valôres e não apenas factos, como no caso dos fenomenólogos que estudamos (pois aí há *valência* e não *pròpriamente valor*) e os *juízos de existência.*

Nos primeiros, penetram influências valorativas e éticas, enquanto nos segundos há apenas a afirmação dos factos como êles se dão, despojados de qualquer *apreciação, valoração.*

Ao examinar-se dialècticamente um raciocínio, uma opinião, deve-se procurar nêles a oposição entre os juízos de valor e os de existência, que os constituem. Essa busca nos revela aspectos muito importantes e enriquece a dialéctica dêste campo, pois nos mostra como a razão *conhece,* e como ela *desconhece.*

São êsses *sub-campos* corolários importantes dêste 7.º campo.

Tôdas essas oposições geram o

8) *Campo das oposições da razão: actualizações e virtualizações racionais. (Actualizações e virtualizações intuicionais).*

A razão actualiza ou virtualiza, como já vimos, ora do singular ora do geral, porque a razão racionaliza o trabalho da intuição.



Induz do singular, intuitivo, o geral (indução) ou do geral o singular (dedução). A razão não dispensa a intuição; ambas são contemporâneas. Só abstractamente são separadas. Quanto às actualizações e virtualizações, dispensamo-nos de falar delas, porque já as estudamos diversas vêzes.

Também no proceder da intuição há ora actualizações, ora virtualizações. O que é actualizado não exclui o que é virtualizado, porque, ao que é actualizado, é dada atenção, e o que é virtualizado permanece em estado de potência. Essa oposição do processo intuitivo é análogo ao da razão.

9) *Campo das oposições da Intuição: conhecimento e desconhecimento.*

Já estudamos os conceitos da razão e da intuição e a conceituação oposta. A intuição, como conhecimento do singular, portanto do diferente, do heterogêneo, é um conhecimento e também um desconhecimento. Não conhecemos todo o conteúdo de uma singularidade. Mas nessa selecção entram outros campos. E o mesmo que aplicamos à razão, aplica-se à intuição. Se conhecemos êste livro como um exemplar (como singularidade), e apreendemos sua côr vermelha, as manchas que lhe são próprias, únicas, exclusivas, o papel, êste, que o compõe, em tudo isso não conhecemos tudo, mas desconhecemos também, porque conhecer algo é desconhecer também algo, como ter atenção para algo é desatender tudo o mais.

10) *Campo do variante e do invariante.*

É uma antinomia observável em todos os factos: o *que dêles se repete e o que nêles se apresenta como novo.*

Não há facto absolutamente diferente, que não repita algo de algo; o formal pelo menos. Mas, certos factos apresentam uma certa *constância* na repetição de aspectos, como os factos sociológicos, econômicos, para exemplificar entre muitos, que revelam uma *invariância* de notas, coordenadas com outros, covariantes. Neste caso, por exemplo, o cálculo dos tensores de Einstein é uma manifestação, na matemática, dêsse dialectismo câmpico. Por ex.: a gravitação, como estado, é uma *invariante.* Todos os corpos estão sujeitos a ela. Mas o acto de gravitação é *covariante,* variante, portanto, seguido das coordenadas que o acompanham. Temos, por muitas vêzes, examinado bem o sentido do *variante* e do *invariante,* e não cremos que possam surgir dificuldades para entender quão importante é procurar, em todos os factos, o invariante e o variante com suas coordenadas, isto é, o *covariante,* cuja apreensão permite uma visão dialéctica câmpica mais ampla.

Êste campo se interpenetra com os campos do sujeito e os do objecto.

Vimos assim a grande polaridade de todo o processo dialéctico que se realiza em 10 campos que se compenetram, interactuam, numa reciprocidade constante, e geram muitíssimos outros, que dêles participam. Não se julgue daí que, *para têrmos um raciocínio qualquer, tenhamos que trabalhar sempre com êsse dez campos.* Podemos raciocinar formalìsticamente, apenas considerando as actualidades (como na prática o fazemos), como podemos raciocinar com dois, três e mais campos. Mas um raciocínio, para realizar as nossas maiores possibilidades, a nosso ver, deve incluir dez campos.

Daremos, a seguir, alguns exemplos de raciocínio dialéctico. Um exemplo segundo a dialéctica marxista; outro, segundo a hegeliana; e, finalmente, um, dentro da decadialéctica, e veremos como se pode enriquecer o raciocínio em benefício de uma visão mais concreta.

O que ela de melhor oferece é permitir ordenar cada facto, estudado em todos os aspectos que, tomados isoladamente, são abstractos, permitindo que o raciocínio atinja a concreção por todos desejada.

Em tudo isso, vimos uma polarização de todos os processos, polarização que se manifesta *sempre* em todos os planos do conhecimento, e que, por sua vez, surge nas valorações, que transparece na física entre electricidade positiva e negativa, entre concreto e abstracto, entre deducção e inducção, polarizações que ressaltam, na química, entre análise e síntese, entre atração e repulsão, entre negativo e positivo, e poderíamos, ainda citar centenas de exemplos.

Não vemos nunca é a síntese no sentido de um terceiro têrmo, salvo como composição, (*syn e thesis*), sentido genuíno do têrmo, mas apenas uma concreção ao abarcar o dualismo antinômico fundamental de tôda existência, numa posição que se coloca acima dos extremos abstractos.

*

*   *

Metodològicamente: um facto ou tema, considerado como um todo, pode ser colocado em 5 planos:

1) como *unidade* — isto é, estudado em si em seu processo interior, e descriptivamente;



2) como *totalidade* — formando parte de um todo, do qual é elemento;

3) como *série* — isto é, como fazendo parte de uma totalidade que se *seria*, com outras totalidades, na formação de uma nova estructura, ou esquema;

4) como *sistema* — isto é, como parte de uma totalidade e de uma estructura, que pertence a uma conjuntura de estructuras seriais, fechadas num esquema tensional;

5) como *universo* — isto é, considerado sob todos os aspectos anteriores, mas fazendo parte de um sistema que, junto com outros, pertence a um universo tensional, ou meramente esquemático abstracto-noético.

São êsses os cinco planos em que se pode colocar uma tensão qualquer, uma estructura qualquer, e a busca dêsses planos, durante a decadialectização do que se pretende estudar, permite que se aumente o campo concrecional do exame dialéctico.

Poderíamos exemplificar: a célula neuro-muscular, enquanto tal, é unidade; como totalidade, faz parte de um tecido nervoso; como série, temo-la na inervação de um órgão; como sistema, no sistema nervoso; como universo, no indivíduo vivo. Na sociedade, o indivíduo pode ser visto como unidade, como totalidade na família, como série no grupo social a que pertence, como sistema no ciclo cultural que o inclui, e como universo, na humanidade.

Também se pode partir dos universos como unidades e buscar suas totalidades, séries, etc., pois uma constelação tensional pode formar parte de muitas outras, para constituir um plano existencial, como por exemplo o da Físico-Química, o da Biologia, o da Psicologia, o da Sociologia, etc.

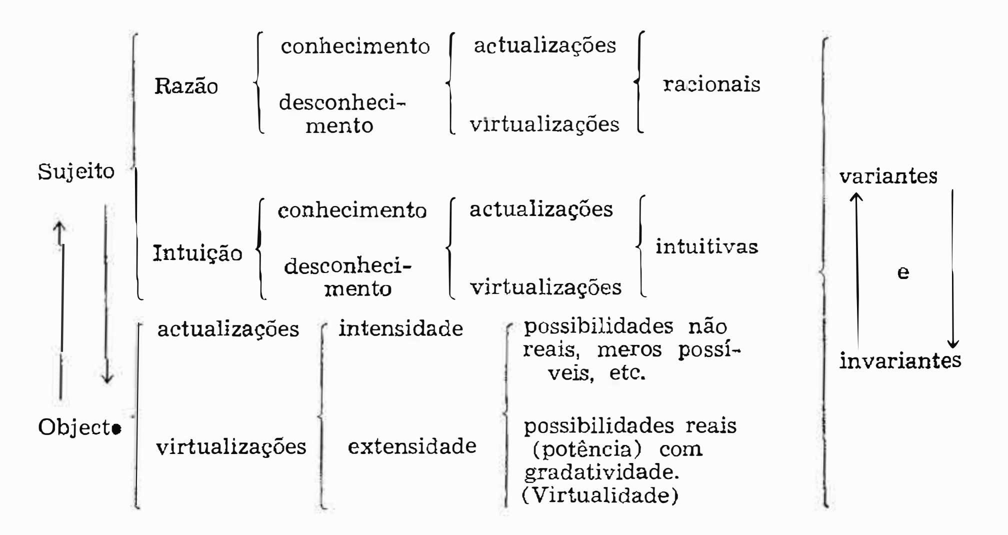
Em cada um dêsses planos, devemos procurar os dez campos dialécticos e entrecruzar uma análise completa, admitindo as interactuações, a reciprocidade de planos, e a influência que possam exercer umas sôbre as outras, na gestação de atitudes, como, por exemplo, as perspectivas humanas que variam segundo os planos a que pertença o indivíduo, o que forma o objecto, sob certos aspectos, da sociologia do conhecimento e do estudo das ideologias.

Assim como podemos decadialectizar um tema, segundo os campos, também podemos pentadialectizá-lo segundo os planos. Como exemplos dêsses processos examinaremos, no fim dêste livro, um tema de filosofia, o da *substância* em Aristóteles e um de Economia, o tema do *valor*.

Poderão muitos alegar que êsse método exige muito tempo e muito cuidado por implicar a presença de tantas heterogeneidades. Mas, olhemos para as ciências naturais e observemos como são heterogêneos e complexos os métodos de verificação. Fazer filosofia sem esfôrço pode ser um desejo de muitos, que pensam alcançar ao mais profundo, sem a onerosidade do trabalho intelectual. Observe-se a obra de homens como Aristóteles, Tomás de Aquino, Duns Scot, Kant, Hegel, e ver-se-á quanto esfôrço, quanto trabalho, porque o gênio é, sem dúvida, "uma longa paciência" e ademais um grande e incansável trabalho, não bastando apenas talento. E o mesmo é o que vemos na ciência: Pasteur, Newton, Osvaldo Cruz, Edison, Siemens, Mauá, etc., eram incansáveis trabalhadores.

# ESQUEMA DA DECADIALÉCTICA

*Campos*




*Planos*

1) Unidade
2) Totalidade
3) Série
4) Sistema
5) Universo (por sua vez: *unidade*)

Nota: a totalidade, a série, e o sistema podem ser tomados como unidades e servirem de ponto de partida, mas sempre deve procurar-se retornar aos outros planos, a fim de permitir uma análise mais segura.

TEMA IV

ARTIGO 2

## PRÁTICA DA ANÁLISE DECADIALÉTICA NA FILOSOFIA E NA HISTÓRIA

Examinemos alguns exemplos de raciocínio dialéctico, segundo as diversas doutrinas, para mostrarmos como podemos adaptá-los na prática.

Tomemos como exemplo a Revolução Francesa. Vejamos, primeiramente, como a interpreta Hegel, segundo o seu método:

"A revolução francesa tem, no pensamento, seu comêço e origem. O pensamento que considera como o supremo as determinações universais e encontra que o que existe está em contradição com elas, se sublevou contra o estado existente. A determinação suprema, que o pensamento pode achar, é a da *liberdade da vontade.* Todos os outros princípios, o da felicidade e o do bem do Estado, são mais ou menos indeterminados; a liberdade da vontade, pelo contrário, está determinada em si e por si, porque não é nada mais que o determinar-se a si mesma".

Assim, para Hegel, a vontade é livre quando quer a si mesma e nada mais do que ela mesma, senão seria dependente. A vontade absoluta é querer ser livre; e a vontade, que só existe pela vontade, é a vontade para ser livre. O homem só é livre pela vontade. O Estado estava em mãos da injustiça, da opressão corrupta. A revolução foi o resultado do choque contra a injustiça organizada que impedia o desenvolvimento do espírito da liberdade. Dessa contradição, surgiu a revolução francesa.

Vejamos agora como dialècticamente a interpreta o marxista.

As causas da revolução francesa fundavam-se na natureza das relações sociais, cuja causa última residia no estado das fôrças produtivas.

As relações de produção, na França, e o regime econômico, que se estabelecera, estavam em contradição com o re-



gime político. Era necessário substituir as velhas instituições políticas por outras que se harmonizassem com o novo regime econômico. A classe burguesa, que se desenvolvia, aspirava ao poder. A revolução preparou-lhe o caminho.

Tais raciocínios são inegàvelmente dialécticos, mas ambos são abstractos, porque ambos actualizam aspectos da sociedade francesa da época e virtualizam outros. Hegel vê a luta entre a opressão e a liberdade; os marxistas, as "contradições" econômicas.

Os marxistas reduzem a primeira à segunda, explicam o ideal pelo real; Hegel explicaria (em parte sòmente, porque numa boa análise não seria totalmente assim) o real pelo ideal. Se aceitamos a contemporâneidade, e neste caso já estaremos raciocinando com a nossa dialéctica, ambas as interpretações tocaram um dos aspectos.

Não se pode dizer que há anterioridade do ideal sôbre o real, nem vice-versa, pela simples razão de que não se pode dizer que há um conhecimento apriorístico sem o aposteriorístico, e vice-versa.

O homem não desliga seu espírito dos factos que lhe sucedem. Se racionalmente parece haver uma colocação cronológica posterior, é ela compreensível porque todo processo racional exige que se pare, que se fixe o que se deseja examinar. Para raciocinar sôbre algo é preciso especular, espelhar, refletir, parar. O raciocínio é posterior aos factos. Mas como raciocínio, e não como intuição. Mas nesse raciocínio *a posteriori,* portanto *mediato*, entram também elementos *a priori*, sedimentados das experiências anteriores, idéias já formadas. Se os homens sentem restrições ao seu movimento, não as sentem apenas como restrições, porque as idealizam, formam idéias.

Se alguém está proibido de ir, aqui ou ali, não permanece apenas com a intuição de que está impedido de ir aqui ou ali. O não poder ir aqui ou ali é complementado pela idéia universal (esquema), de não poder ir, de sofrer restrição à sua liberdade de locomoção.

O facto que sucede tem sua complementaridade ideal. As situações econômicas, por si sós, não podem ser causas, mas factôres, e são factôres reais, como os há ideais. Se o econômico apenas dirigisse os homens, não teríamos nunca o processo nem as transformações humanas, porque elas não ressoariam no espírito.

Por haver espírito, elas ressoam, e porque ressoam, são mais poderosas. Um factor real, por si só, não gera modificações sociais.

É necessário espírito. O homem nunca teria criado a técnica se não fôsse inteligente, se não tivesse, em si, a potência de poder criá-la, porque os animais que não têm essa potência não conhecem progressos. Se os factôres reais influíram na eclosão de revolução francesa, também as idéias, numa reciprocidade dialéctica, ajudaram a exacerbar os ânimos. Não basta sofrer, é preciso ter consciência moral do sofrimento para que sobrevenha a revolta. É o que chamamos de ressonância. Quando uma idéia não tem ressonância no real é uma idéia puramente abstracta, por si só não conduz a nada.

Mas uma idéia, com ressonância nos factos reais, é uma fôrça.

Os ideais de liberdade não nasceram com a revolução francesa.

Já vinham desde que o homem é homem. Quando as condições reais são opressivas, as idéias de liberdade, de luta contra a opressão, encontram justificativas, fundadas nos factos e êstes as tornam mais poderosas, e as idéias, por seu turno, exacerbam uma actualização das injustiças reais e, nesse crescendo de reciprocidade, uma chispa pode bastar para pôr em movimento um povo.

Pensar que a revolução francesa foi apenas fruto das idéias é uma abstracção, como o é também pensar que foi apenas fruto das condições econômicas. Uma apoiou-se na outra; uma encontrou na outra base e justificações. Mas qual o facto decisivo na eclosão de um povo em querer destruir a ordem vigente?

Ora, já expusemos em "Folosofia e Cosmovisão" o que são as causas e os factôres, e as confusões que se dão entre uns e outros.

Se um povo se levanta para destruir uma ordem vigente, em primeiro lugar é preciso aceitar que êsse povo deve saber, prèviamente, que há possibilidade de destruir a ordem vigente. *É preciso ter consciência de uma possibilidade.* Se os homens, na história, empreendem transformações de seu modo de vida, é porque sabem que essas transformações são, pelo menos, possíveis. Se não tivessem essa consciência, aceitariam a ordem vigente como uma fatalidade. Se se revoltam contra uma opressão, é porque sempre têm consciência do que é liberdade.



O elemento emergente e decisivo na eclosão dos povos está aí: a consciência da possibilidade de transformação, a consciência da potência transformadora.

Mas é preciso mais: é preciso que resolva abolir o que o oprime. E, para tanto, é necessário um acto psicológico, uma deliberação, uma escolha entre o conformar-se e o revoltar-se. É preciso uma indignação. O contraste entre o que é e o que poderia ser, o comparar a sua situação actual com a situação que poderia ter, fá-lo sentir a injustiça do que é. Assim, num acto de eclosão social, impõem-se factôres reais e psicológicos, emergentes e predisponentes.

O povo francês vivia oprimido por uma côrte corrupta e indigna. Era um facto. Era preciso que o sentisse como uma injustiça, que tivesse o conceito de justiça, a consciência do que é justo e do que não é justo, para indignar-se, para inconformar-se. Tinha de actualizar essa injustiça, elevá-la ao máximo, valorá-la para indignar-se. Que fizeram os intelectuais senão êsse trabalho? Mas êsse trabalho seria inútil se não houvesse condições reais para torná-lo justificável, torná-lo evidente.

Era preciso acreditar que tudo *poderia* ser melhor, acreditar numa possibilidade. Essa possibilidade tinha que ter fôrça de realidade para lançá-lo à experiência da luta; tinha que ter ou apresentar realidade. As condições da França foram actualizadas pelos revolucionários, apenas em seu aspecto reacionário, injusto. Era preciso acentuar as diferenças sociais, vivê-las como mais fortes, valorá-las mas exageradamente quanto era possível. Na luta, os antagonistas se obstinam, actualizam o que mais lhes interessa e justificam-se por uma lógica mais afectiva que fria. As reações dos antagonistas exacerbam as partes. Aos reclamos dos que pediam algumas reformas impunha-se fôssem negadas as reformas, para que pedissem mais, e com mais energia. Nesse choque de interêsse, as obstinações só servem para aumentar a separação e fazer crescer os abismos. Tôdas essas contradições são poderosas, e é da conjunção de tôdas elas que pode surgir a eclosão. Assim, como a expansão do gaz é a causa da explosão, da qual o fogo e o rastilho são apenas factôres, a crença em suas possibilidades e a vontade são as causas das revoltas, que a opressão, a injustiça, as condições sociais trabalham como factôres. Isso não implica a ausência de uma hierarquia entre os factôres. Mas, à proporção que cresce de poder o factor econômico, cresce de poder o factor ideal que o acompanha.

Os factos reais têm sua complementariedade nos factos psíquicos.

Êles são contemporâneos. Um não antecede ao outro, porque aqui a anterioridade é apenas um equívoco.

*
* *

Vejamos outros exemplos:

Descartes, para os marxistas, é o filósofo da civilização industrial, é um protótipo da manufactura. Sua interpretação dos animais como autômatos é apenas uma transcrição da máquina aos sêres vivos. O seu famoso "Discours de la Méthode" é, apenas, o manifesto da burguesia ascendente e liberal do individualismo, da iniciativa individual. Descartes reflete tudo isso, e sem essa época histórica, êle não seria Descartes.

O marxismo não está errado em suas apreciações, que pecam apenas por serem parciais. Olhando de um ângulo, está dialècticamente bem formada a sua crítica, mas peca por deficiência, porque não apreende outros ângulos.

A contemporâneidade do espírito com os factos se mostra assim: estamos ante um facto do qual temos uma intuição sensível. Digamos: estamos em casa e vem um funcionário do govêrno, para nos cobrar um determinado imposto. Até aí há apenas um facto singular. Mas a cobrança dêsse imposto, chamamo-la de injustiça, e declaramos que o Estado nos explora. Não poderíamos chamá-la de injustiça, se não tivéssemos antes o conceito do que é injusto. Neste caso, ante o facto, a idéia formada, pode ser posterior, não a ideação que êle provoca nem a idealidade ao qual está ligado (esquema). A idéia de injustiça, neste caso, precede-o como precede nossa capacidade em compará-lo ao que entendemos por injusto e avaliar que êsse facto se enquadra naquela idéia (assimilação). Mas, vem o que aceita a anterioridade do facto e diz: mas essa capacidade de julgar e conceituar é produzida pela seqüência de uma série de factos, cujas imagens, etc., etc. Não há necessidade de repetir todos os argumentos conhecidos.

Não teriam, porém, os factos possibilidades de criar por si sós essa capacidade ideal de conceituar e ordenar os conceitos numa idealidade (idealidade é a legalidade das idéias, isto é, os princípios que regem a ligação das idéias entre si, que as coordenam) se o homem não tivesse *potência* para tal. Porque se assim não fôsse, os animais também seriam capazes de chegar às condições de ideação e de idealidade como as do homem, o que não se dá.



Se o antropóide, ao descer das árvores, tornou-se erecto, e porque erecto tantas foram as transformações fisiológicas que lhe permitiram o desenvolvimento do cérebro, etc. (como se pode admitir como uma hipótese bem ordenada), tais condições permitiram-lhe se tornasse inteligente, e essa inteligência precedeu ao conhecimento das formas de produção e das relações de produção, conceituadas posteriormente. Agora, se se quiser partir da anterioridade do objecto sôbre o sujeito para fundamentar posteriormente a doutrina marxista, poderemos responder assim: o objecto não é anterior ao sujeito, porque não há objecto sem sujeito. Em segundo lugar, a oposição entre o objecto e sujeito (no caso do Eu e do não — Eu) é produto de uma diferenciação entre duas ordens dinâmicas inversas: a do ser vivo e a do meio ambiente, quando não é parte entitativa do ser vivo. A inteligência do homem não é conseqüência disso ou daquilo. O antropóide desceu das árvores como tal, e depois de muitas modificações, só chegou ao homem quando foi capaz de construir utensílios para dêles se aproveitar. Admitir que primeiro fêz utensílios para depois ter dêles uma noção, seria uma afirmação incompleta. Pois bem, quando o homem primitivo atirou uma pedra e compreendeu o que isso significava, não o teria compreendido se não tivesse capacidade intelectiva para compreender. Que os factos exerceram influência para desenvolver a inteligência humana, ninguém nega. Pelo contrário, os factos exteriores modelam a inteligência, como a inteligência os factos. Há reciprocidade. Mas tais factos, por si sós, não criam uma inteligência. A idealidade, no homem como homem, é sempre contemporânea dos factos, porque, do contrário, êstes não teriam ressonâncias nas idéias, e não criariam novos esquemas.

*
* *

Vamos, a seguir, dar um exemplo de raciocínio dialéctico, seguindo algumas normas do método. Vejamos a personalidade de Napoleão.

Não podemos separá-lo de modo algum do ambiente histórico em que viveu. Desenvolvendo-se pela revolução francesa, nunca teve por ela aquêle ardor dos revolucionários. Actualizado como sujeito, é um tipo psicológico definido que as

condições sociais modelam. Êle está em constante contradição com o ambiente que o cerca. A época é dos "citoyens", porém êle guarda distância do povo. Sua vida, como oficial, o prova. Vitoriosa a revolução, aceita-a como um facto consumado, e põe-se ao serviço dela, sem amá-la. Poderia estar de outro lado, se as circunstâncias fôssem outras.

Guindado a um posto elevado, naquele momento grave em que é nomeado general em chefe das tropas da Itália, encontra a oposição dos generais mais velhos que se negam a aceitar a sua chefia. Dadas as suas condições pessoais, Napoleão impõe-se com a sugestibilidade de sua atitude. Todos o obedecem. Soldados rôtos, esfaimados, são os seus comandados. Estimula-os, incita-os, quando desanimados, com hábeis proclamações. Dirige-os à luta. Está em Arcole onde poderia ter sido morto por uma bala inimiga. Tal não sucede; ei-lo vitorioso. A situação na França é caótica. Sente Siyès que a França precisa de uma espada para impor a ordem. Lembram-se de Jourdan, mas êste havia tombado na luta.

Se Jourdan não tivesse morrido, teria sido êle o homem providencial da França e não Nopoleão. E teria sido o mesmo o curso da história?

Napoleão é guindado ao poder, sem amor ao povo nem à república.

"A França precisa de uma boa espada" dizia Siyès. Essa espada poderia ter sido a de muitos outros. A invariante na história é essa luta entre as fôrças de renovação, dos insatisfeitos, dos oprimidos de qualquer espécie, contra opressores, os que desejam continuar o *statu quo* de sua exploração. E essas classes se chamam patrícia ou plebéia, nobre ou camponesa, proletária ou burguesa pouco importa, porque em parte, são *variantes da história*, mas a opressão e a liberdade em luta é uma *invariante*. A França precisava de um homem providencial. Essa a invariante em casos semelhantes, em que sempre se procura essa espécie de homem. Napoleão foi o homem, como poderia ter sido outro, ter outros ideais, ser mais sincero à república. Êsses factôres estão fora do âmbito de economia, das contradições puramente econômicas, porque Napoleão poderia ser diferente, psicològicamente, sem que a economia sofresse qualquer modificação.

*
* *



Podemos desprezar as possibilidades que tôda a sua história ofereceu. É natural que hoje, quando não é possível reverter a história, porque esta pertence ao tempo, tudo nos pareça como necessàriamente acontecido. Um actualista, isto é, que só valora as actualizações, vê em Napoleão o destino. Mas sabemos, por exemplo, que Aníbal, quando às portas de Roma, era senhor da situação, e o destino do mundo teria sido outro. Mas demora, espera, e deixa que se escape a vitória. Tais possibilidades de um rumo diferente dos acontecimentos humanos estão nas páginas da história. No entanto, um actualista não vê assim.

Mas um "potencialista", que valora as possibilidades, verá diferentemente, e notará que há momentos decisivos que o querer de um homem resolve. César, quando chegou ao Rubicão, teve de decidir-se. O que se seguiu depois foi a conseqüência daquele acto, cuja significação êle bem compreendeu. Outros, na história, perdem oportunidades. Não reconhecer as possibilidades e não dar-lhes valor, leva-os a não aceitar tais factos.

Mas objectivemos Napoleão: êle não é mais o sujeito, mas o objecto. Eis que tecemos, aqui, comentários, opiniões; julgamos seus actos, interpretamos. Mas Napoleão não é apenas o indivíduo, é também a época, e esta é um turbilhão de antagonismos e interêsses em jôgo, em choque, em oposições cruentas. Napoleão encontra um povo anelante pela expansão de seus ideais. Anima-o, exacerba-o, leva-o a lutar contra quase tôda a Europa, porque os governos de então combatem a França revolucionária. Essa oposição obstina a ambos os grupos em luta. O povo francês actualiza as injustiças dos outros povos e sente-se como libertador. Virtualiza inúmeros aspectos que se lhe opõem. As contradições sociais de cada povo do continente europeu, as lutas interiores, os partidos em choque, encontram, no movimento que vem da França, uma razão para a sua luta revolucionária ou para a sua reacção. Que aglomerado de antagonismos em tudo isso! Como é possível não considerar todos êsses campos em que se elaboram as diversas oposições que se interpenetram e se estimulam?

São estas análises rápidas, mas que nos mostram como são imensas as possibilidades dialécticas quando aplicadas em todos os campos. Uma simples interpretação subjectiva não basta, nem uma objectiva é suficiente. É preciso considerar, por entre êsse choque de antagonismos, a interpenetração dos contrários, dos campos opostos, e a sua reciprocidade.

TEMA IV

ARTIGO 3

## DECADIALÉCTICA DA SUBSTÂNCIA EM ARISTÓTELES

Como a substância não é um ser de observação experimental, mas um conceito filosófico, a *primeira providência* consiste em classificá-la idealmente: substância, idealmente classificada, é uma propriedade predicamental do ser; portanto, aquilo que o ser tem; uma categoria do ser, ou seja, um gênero supremo do ser (*kategoreyn*).

As categorias, já o sabemos, são, na filosofia, os modos genéricos de ser do ser. Portanto, as categorias não dividem o ser. E como o ser, se fôsse indeterminado, seria, como o mostra Hegel, puro nada, e como conhecemos determinações, as determinações genéricas do ser são pròpriamente as categorias, e, entre êsses, a primeira, a de substância, e conseqüentemente, pela determinação, a de qualidade, a de quantidade, etc. Para os tomistas, a substância sofre essas determinações que lhe acontecem, sucedem, nela *caem* (*accidere, acontecer,* de *ad cadere,* cair em), que são os *accidentes.* Dessa forma, as categorias de Aristóteles são accidentes da substância, como as de qualidade, relação, acção, paixão, lugar, etc., cuja mutabilidade não implica a da substância.

O *devir* é o campo do accidente; e êste tem o seu *ser* na substância; isto é, não tem um ser próprio.

Para procedermos a uma análise decadialéctica da substância, precisamos apenas o que expusemos, tanto neste livro, como em "Filosofia e Cosmovisão". Vamos dispensar certas discussões que se travam sôbre distinções subtis, que a escolástica com tanto habilidade examinou, o que não caberia dentro do âmbito dêste livro.

Em "Filosofia e Cosmovisão", no estudo dos conceitos da Razão e da Intuição, tivemos oportunidade de mostrar a gê-



nese dêsse conceito, tão caro à posição formalista, como ao racionalismo abstractista, e convicto de que o leitor já o examinou, vamos analisar decadialècticamente outros aspectos, fazendo naturalmente rápida referência ao que já foi examinado.

Examinemos o *tema da substância* em Aristóteles.

O tema da substância, se o considerarmos como *unidade,* é êle estructurado dentro de uma *totalidade,* que é a conceituação de *categoria,* que por sua vez, forma na *série* estructural do pensamento teórico grego, que pertence ao *sistema* do ciclo cultural grego, estructurado na *universalidade* da era que chamamos pré-cristã.

Então temos o *tema da substância* colocado em seus cinco planos:

1) como unidade — o tema da substância, segundo Aristóteles;

2) como totalidade — dentro das categorias, no pensamento de Aristóteles;

3) como série — estructurado no pensamento teórico grego;

4) como sistema — estructurado no ciclo cultural grego;

5) como universalidade — estructurado na conjuntura geral da cultura humana da era pré-cristã .

Partindo da interactuação dos planos, desde logo se vê que o pensamento aristotélico sôbre o tema da substância não pode nem deve ser considerado à parte dos conjuntos, com que êle se estructura, dos quais sofre influências, e que o explicam, o delimitam, o caracterizam, e dão-lhe, naturalmente, fronteiras.

Se pela análise podemos estudar a substância em Aristóteles, não a podemos, por exemplo, deixar no estado de separação, sem devolvê-la à cultura de onde nasce, cujas condições estructurais pensamentais e históricas têm um papel importante na sua gestação e que a colocação pentadialéctica já nos permite uma boa análise.

A *segunda providência* para o exame decadialéctico consiste em precisar o enunciado aristotélico de substância, ou seja, o que pensa o estagirita que é substância, para que a análise possa realizar-se.

Ouçamos Aristóteles: "A substância é considerada, se não num grande número de sentidos, pelo menos em quatro principais:

1) crê-se, com efeito, que a substância de cada ser é a essência *to ti én emai* (literalmente: o *era* do ente) (1);

2) o universal;

3) o geral;

4) o sujeito".

Expomos assim, esquemàticamente, as palavras de Aristóteles para maior clareza. Podemos, então, sentetizar: a substância para Aristóteles é:

a) *o que uma* coisa é;

b) *aquilo* que a coisa é;

Como *categoria,* a substância é *ousia,* a essência da coisa, o que cria a coisa, pois *ousiô,* em grego, quer dizer dar ser. A origem desta palavra vem de *haveres,* os bens dos quais temos a propriedade. Têm *ousia* as coisas que possuem algo não accidental, algo permanente, propriedades, que são fixas, com as quais se pode operar. A *ousia* é o fixo, o que é o bem firme da coisa, o *que é* de uma coisa que é. *Fìsicamente,* é a substância o que *su-porta* (*sub portare, sub stare,* o estar sob as aparências, em grego *hipostasis* (de *hipo* (sob) *estasis* (*estar*), hipóstase), o que pode ser também *hylê,* matéria.

*Metafìsicamente,* é o que possui o indivíduo como causa de seu ser e de sua independência. Não é mais a *hylê,* nem a *ousia,* como essência, mas o concreto do indivíduo como substância primária.

Daí, finalmente, Aristóteles, para simplificar e clarear, reduz a substância a duas:

*Ousia prote* (*substantia prima* dos escolásticos, substância primeira) como formada dos predicados essenciais e dos accidentais; a substância é o ser individual ( substância dêste livro, desta maçã).

*Ousia déutera* (*substantia secunda,* substância segunda) da unidade, dos caracteres, a *qüididade* para os escolásticos, que responde à pergunta *quid sit?* O que é? Êste objecto é um *livro* (essência, forma, no sentido tomístico; esta é a substância segunda).

Então, quando se fala de substância, segundo Aristóteles, pode referir-se à matéria, por exemplo, ou à forma ou a ambos quando conjugados num ser concreto (*to synolon*) (o único (*holos*) com (*syn*) junto).

---

(1) *Era* porque a essência, ontològicamente, antecede à matéria, embora, para o aristotelismo, seja, no tempo, contemporâneo desta.



*Terceira providência*: Colocar dialècticamente o pensamento a ser analisado.

Temos então: *tese* — substância como suporte, matéria, etc., (*ousia prote*);

*Antítese* — substância como forma (ousia *déutera*).

Há, entre ambas, essa situação, a situação *antitética,* pois, se partirmos da substância segunda como tese, a substância primeira será antitética à cura. Gnoseològicamente, podemos colocá-los como contemporâneos, e ambos se *ob põem,* isto é, colocam uma ante a outra, com distinções que as tornam contraditórias, dialècticamente falando. O mesmo pensamento hegeliano de universal concreto e universal abstracto poderia ser aplicado aqui.

Síntese: é *to synolon,* a composição.

*Quarta providência:*

Agora podemos analisar pentadialècticamente o pensamento aristotélico sôbre a substância. Como essa análise exige a decadialéctica, expomo-la apenas em linhas gerais.

1) como unidade, já exposto;

2) como totalidade — No pensamento aristotélico, a substância é a categoria suprema que suporta os accidentes, portanto está estructurada como o conjunto da mutabilidade dêstes, que são o acontecer da substância, que é invariante; e os accidentes, os variantes. Por sua vez, a presença dos variantes accidentais é uma invariância, porque não há substância sem accidentes, como não os há sem substâncias. Desta forma, dialècticamente, a substância é para Aristóteles, tèticamente imutável, mas antitèticamente mutável pela presença dos accidentes: são tèticamente invariantes, quanto à presença do accidental, mas antitèticamente variantes, quanto ao suceder dos mesmos.

Em ambos os casos, a síntese é, no campo da substância e no campo do accidente, a composição da variância e da invariância, que tomadas separadamente permitem visões abstractas, tanto de uma como de outra.

Substância, sintèticamente considerada, e accidente, sintèticamente considerado, compõem-se no *to synolon,* síntese dessas duas sínteses, que se podem tomar tètica e antitèticamente.

Estructura-se doutrina aristotélica da substância na totalidade predicamental do ser, com o qual se coordena, e não há necessidade, aqui, de estudo, pois, do contrário, teríamos de analisar a obra do grande grego, e não faríamos uma exposição

sucinta, mas um trabalho de maiores dimensões, impróprio ao fim que desejamos atingir.

3) Como *série*, a concepção aristotélica da ontologia estructura-se coerentemente no pensamento teórico grego.

O tema da substância está presente em tôda especulação teórica do pensamento grego, desde os pré-socráticos na busca da *arquê*, do primeiro princípio, da fonte e suporte de todo acontecer accidental. Êsse primeiro princípio seria a substância, o que sustentava todo o accidental mutável e variante que, por variar, era o variar de algo que variava, portanto, atrás de tudo que varia, há o *subjecto*, o recebedor do *jecto*, que sempre é êle, pois o que paira é *um* ser e o *sendo* a substância, o *hipokeimenon* dos gregos pré-aristotélicos (de *hipo*, sob, e *keimai*, estar deitado), o em que consiste, o que dá a consistência da coisa, pensamento invariante entre os gregos.

No pensamento grego, desde Hesíodo, a estructura ôntica é a de uma *arquê* da qual surgem os outros sêres, que nela têm sua consistência, sua *hipokeimenon*, o *caos*, princípio que não se determina ainda na forma das determinações dos cosmos, isto é, caos para o nosso cosmos, ordem em si, não ordem para a nossa ordem, caracterização dialéctica do caos que, ao ser caos, indeterminado, era a negação de si mesmo na possibilidade de ser cosmos. Ao actualizar-se como tal, afirma a sua possibilidade, e nega-a, porque a actualiza, realizando a síntese em sentido hegeliano, ser primeiro de nosso ser, estructura temporal pura, porque o tempo surge ao actualizar suas possibilidades de cosmos. O tempo (*Chronos*) assim é o que se nega a si mesmo, porque o tempo é o devir visto do ângulo da sucessão, como êsse é o caos que se ordena num cosmos que cria, que o nega, pelo tempo, pois é êle *antes* do tempo, enquanto o tempo é *depois* dêle. Na dialéctica da alteridade, o tempo, devir, actualiza as possibilidades do caos, que afirma o caos, nega-o por deixar de ser caos. Todo pensamento hesiódico afirma essa substância anterior, que se accidentaliza no devir, que é sempre ela mesma (invariante), mas que, no accidente, se nega (variante), e que é, no existir, concreção, síntese.

"O primeiro é o puro ser, diz Hegel, porque é o Imediato indeterminado incomplexo". E temos o caos hesiódico, o ser primeiríssimo de tudo (*pánton men próstita*).

Em Empédocles, o um e só (*hen e monos*), o *hen* realiza a *diástema*, se extende e cria a multiplicidade, mas é um só (monos). O todo é o "tudo" (o *múltiplo*) e é "só", o solitário (*hólos*, só). Quantitativamente único e qualitativamente diverso; substancialmente um, accidentalmente diverso, suporte, portanto, de tôda diversidade, é dialècticamente colocado.



Vejamos Parmênides. Há separação entre o ser "das coisas e as coisas mesmas e o parecer ser (*pros dóxan*), o ser da *doxa*, da opinião comum". Desnudar as coisas do que aparece (accidentes) é atingir sua *alétheia*, sua verdade, suporte de tudo o que acontece, imutável, eterna, homogênea e única.

Essa *alétheia* desvelamo-la apenas com os olhos do espírito (*noein*) e não com olhos do corpo, que só nos mostram o fenômeno, o que aparece.

E Heráclito exclama: "de todos provém o um; e do um, todos" (fr. 45). "É preciso conceder, não precisamente a mim, mas à razão, que tôdas as coisas são um" (fr. 92). "A harmonia oculta é superior à manifesta (a do ser é superior à do fenômeno) porque naquela, por virtude de uma mescla divina, estão implícitas e em ocaso as diferenças e as diversidades" (fr. 40).

A unidade da substância é virtualmente múltipla, porque pode variar, e a actualidade da multiplicidade é virtualmente uma, unidade.

"Em fogo se trocam tôdas as coisas, e em tôdas as coisas se troca o fogo, à maneira como tudo se troca e se dá por ouro" (fr. 49). Substância dialècticamente sempre a mesma, invariante, mas criadora da variância, cuja fluidez encontra no fogo o melhor símbolo para êle, que, segundo a ordem do pensamento simbólico, presente ainda fortemente nos gregos, leva-o a escolher o fogo do mundo concreto para expressar uma idéia.

A *arquê* substancial de tudo está presente também no pensamento de Platão.

Para êle, as coisas do nosso mundo ôntico repetem apenas formazinhas (eidola) das formas primeiras, os arquétipos. Atrás de tôdas as coisas está a verdade *alétheia*, *eidos*, *forma*, para os olhos do espírito, e essas formas constituem um cosmos, uma ordem, uma conexão, e é essa ordem que modela as coisas, que são apenas massa (*massein*, fazer massa) e o sensível, dos sentidos, e apenas *ekmageion*, (de *ek e mageion*, de *massein*, *massa de*), mas *ekmageion amorphon*, sem forma, mas que recebe a forma (*eidos*, idéia, como se diz comumente falando de Platão, mas que preferimos chamar *forma*, e o faremos daqui por diante, afim de evitar confusões com o termo idéia, já definitivamente comprometido ante a confusão que se faz das "idéias" platônicas, das "idéias" hegelianas, etc.). São essas formas o ser das coisas. A massa é modelada pelas formas, mas

essa massa, que é inerte (de *in ars*, quer dizer, sem autonomia para criar forma) não é estática, parada, imóvel, mas agitada por *seismos*, vibrações constantes, mas que se submete à forma que a modela. Assim a matéria seria massa em *seismos*, mas modelável pelas formas.

A maçã tem a sua forma (*eidos*), e esta maçã, aqui, imita a forma maçã, que lhe dá o ser maçã. Dêste modo o ser das coisas está na forma das coisas, porque se essa coisa é maçã, é porque essa massa, êsse *ekmageion amorphon* recebeu a forma de maçã, que lhe deu êste ser. A forma maçã não está, e está na maçã. Não está, porque também estaria naquela outra maçã. Ora, a forma (*eidos*) *maçã* é a mesma aqui e ali, logo seria simultâneamente aqui e ali, e como poderia ela ser simultânea aqui e ali se fôsse tempo-espacial, se pertencesse ao *ekmageion amorphon?* Logo, a forma maçã é única, e tôda a vez que a *ekmageion amorphon* toma a forma maçã (relacionam-se os seus elementos estructurais, segundo a linguagem moderna, a atingir uma determinada forma de relacionamento, teríamos, então, a maçã). Nesse caso, o número (e aqui está claro o verdadeiro sentido pitagórico que não tem nada que ver com as más interpretações de discípulos aprendizes, ainda na fase de *paraskeiê*, e sim com a dos discípulos, já de terceiro e quarto grau, da fase do *teleiotes* e da *epiphania*, mas que, infelizmente, são teimosamente repetidas nos manuais e nas escolas), o número, repetimos, é a forma (e não esqueçamos o pensamento pitagórico em Platão) e êsse número é um só, que as coisas repetem ao copiá-lo, imitá-lo. Ora, tais formas são as essências das coisas. Pois esta matéria é isto ou aquilo, segundo a forma que tem. Um monte de argila, nesse estado, é apenas o que é porque tem a forma de um monte de argila, mas modelado, recebendo a forma de um vasilhame, deixa de ser o que era para ser um vasilhame. Quem dá o ser ao vasilhame é a forma que recebeu o monte de argila.

Actualiza, assim, Platão o *eidos*, a forma, como a substância principal da coisa; e tôdas as formas são, por sua vez, cópias da forma suprema do Bem, forma das formas, pois tudo aspira ao bem. São as formas que qualificam as coisas e lhes dão o "nome".

Aristóteles define a substância: *"tóde ti ón kaí koriston"*, a designalidade do ente e delimitação, o possuir limites definidos. Portanto, a substância se limita, e Aristóteles sintetiza o pensamento platônico, dando à substância um papel dialéctico de substância primeira e segunda, de *ekmageion amorphon*, que



tem uma forma exterior, aqui e agora (tempo-espacial), e um *eidos*, forma, substância segunda, cuja síntese é o *synolon*.

Analisado assim, o pensamento aristotélico da substância se estructuraliza, com coerência, portanto, no pensamento teórico grego.

4) Como *sistema*, estructuração no ciclo cultural grego, o pensamento aristotélico permite uma outra análise dialéctica.

Do ângulo histórico, seu pensamento sofre a influência das condições da sociedade grega em decadência, da ascenção das classes populares, no choque de democracia grega e da aristocracia. Realizar uma síntese nesse sentido entre o *ekmageion amorphon*, das massas populares, substância primeira, com a forma, substância segunda, da aristocracia, que se actualiza sob certos aspectos no império macedônico, seria uma interpretação de sabor marxista, mas absolutamente não estaria errada. Bastaria considerar a idéia de finalidade, perfeitamente apta para dar um papel importante à aristocracia, idéia sempre aproveitada para a justificação filosófica dos dominadores e sobretudo dos conservadores, que sempre lançam mão, mas falsificadamente, da genuína idéia de Aristóteles. Não se poderia dizer que tivesse êle essa intenção, mas é compreensível que fôsse influenciado por sua época.

Para finalizar êste plano, podemos dizer que o conceito de substância de Aristóteles como *to synolon*, como composto de forma (morphê) e matéria (hylê) daí *hilemorfismo*, está perfeitamente enquadrado dentro do pensamento do ciclo cultural grego e naturalmente sua concepção, tomada como unidade, neste plano, não pode ser compreendida sem a influência, a actuação exercida pelos outros planos que estudamos.

5) Dentro do plano *universal*, o pensamento aristotélico da substância sofre a influência do pensamento da época, da busca de um ponto arquimédico de apoio, mas também é influído pela actividade persa em ameaça à Grécia, ao desejo de unificação do mundo grego, cujo trabalho nas idéias, se realiza em Aristóteles sobretudo, em sua concepção hilemórfica, que procura conciliar as teses contrárias da matéria, da massa democrática, e da *morphê*, da aristocracia, cuja unidade se impunha para enfrentar as ameaças do mundo exterior ao grego.

Que Aristóteles fôsse influído mas suas idéias pelo plano universal não é de refutar-se, porque tais posições surgem em momentos análogos a êste, e quando surgem em outros só ressoam na sociedade culta, quando encontram factôres reais para

corroborar os factôres ideais. Aplica-se, aqui, a dialéctica dos factôres.

Disposto o pensamento de Aristóteles sôbre a substância nos seus planos, e se salientássemos a reciprocidade que entre êles se dá, isso nos levaria, naturalmente, a estudos muito mais demorados. Mas o que aproveitamos é suficiente para mostrar quanto se pode aplicar da dialéctica neste sector.

*Quinta providência.*

Podemos tomar *subjectivamente* (campo do sujeito e do objecto) Aristóteles ou a idéia aristotélica de substância. Se examinamos Aristóteles, nesse caso, fazemo-lo psicològicamente. A intuição revelava-lhe a variância, enquanto a razão, por sua funcionalidade estatizante, lhe endereçava a atenção para a invariância. Ante o pensamento grego, objectivado para êle, ao conhecer e ao fixar a atenção sôbre a substância, que lhe escapava aos olhos do corpo, conhecia apenas o que os esquemas intelectuais lhe permitiam assimilar.

Actualizando o invariante, virtualizava a variância, que passaria ao posto de accidente, portanto antitèticamente à substância. O espírito grego revela um desejo de solidez, de segurança, de corporeidade, que é patente em todo êsse ciclo cultural. Portanto, ao atentar para o firme, o sólido, e ao desatender o fluente, o devir, revela a dialéctica do conhecimento e do desconhecimento aristotélico, que actualiza, racionalmente, tudo quanto firma, pára, estatiza, e virtualiza tudo quando dinamiza, move, se transforma. No conhecimento da matéria, acentua a estaticidade e desconhece o dinamismo, pois a matéria é ora inactiva para êle, ora uma actividade virtual, não actualizada, e que necessita de um motor, o primeiro motor, Deus, para movê-la, por ser incapaz de moção. Actualiza, assim, o estático, e, em suas intuições, vê, no dinamismo das coisas, não uma ordem do ser das coisas, que êle virtualiza, mas do ser da forma que lhes dá actualidade. Conseqüentemente, sua concepção da substância não podia deixar de construir-se numa síntese de *tese,* acto, como activo, e de *antítese,* potência, matéria passiva, cuja actualidade só se dá pelo *to synolon,* pela composição.

Colocado Aristóteles como *sujeito,* e como *objecto* em estudo a substância, considerava êle virtual tôda a intensidade actual da matéria, para actualizar apenas, nesse campo, a extensidade, que é mais estática. E actualizava no objecto a virtualidade, emprestando a actividade a outro, à forma, que, ao sintetizar-se com aquela, ao compor-se com ela, daria a actividade



que faltava. Desta maneira, a matéria inactiva continha apenas uma possibilidade de actividade, se actualizada por outrem, o que o levava a uma posição dualista da qual difìcilmente poderia sair, caindo, conseqüentemente, o seu pensamento, em tôdas as aporias que essa posição abstractora gera.

Tomada a substância subjectivamente, o campo do sujeito e da intuição passa ao autor da concepção, e a substância, enquanto tal, passa a ser objectivada, o que permitiria novas análises, mas dentro do que esquemàticamente já expusemos, pois uma mais completa seria matéria para muitas páginas, o que não é difícil de realizar-se, desde que se obedeçam às providênciais apontadas, e se tenham presente sempre os esquemas dialécticos por nós oferecidos, que sintetizam o que de proveitoso até o momento, assim o julgamos, apresentaram os estudos sôbre esta disciplina, que ora começa a dar os seus primeiros frutos e a estructurar-se de maneira mais sólida.

A *sexta providência,* e final, a síntese do pensamento aristotélico sôbre a substância, é um trabalho que nos dispensamos de fazer, por ser apenas uma re-exposição sintética das diversas afirmações.

*
* *

Desejamos, com êsses exemplos (além de outros esparsos em nossos livros), mostrar como o pensamento dialéctico permite construir uma visão mais clara do nosso universo, realizando uma nova etapa da lógica, sem destruí-la, superando-a e conservando-a (*Aufhebung*).

Outras análises mais profundas só poderiam ser realizadas através da coordenação da dialéctica simbólica, com a dialéctica tensional noética, cuja exposição é feita, a primeira em nosso "Tratado de Simbólica", e a segunda, como conjunto arquitetônico de tôda conexão de idealidade e de realidade, em nossa "Teoria Geral das Tensões", e em "Metodologia Dialéctica", onde oferecemos os métodos para uma prática da dialéctica integral.

TEMA IV

ARTIGO 4

## ANÁLISE DECADIALÉCTICA DO TEMA DO VALOR NA ECONOMIA

Como exemplo, apenas no campo do objecto, vamos expor a seguir uma análise dialéctica do tema do valor, na economia, a fim de mostrar a sua eficacidade analítico-dialéctica.

Precederemos por uma exposição no campo econômico, a fim de colocar alguns dados, para, afinal, realizar, parcialmente, um exame decadialéctico.

Deixamos de proceder, aqui, segundo a ordem das *seis providências,* já estudadas, com o intuito de simplificar, e não repetir o que o leitor fàcilmente já captou nas páginas anteriores.

*As teorias do valor*

Há variações de preço observáveis num mercado, em conseqüência das variações entre as quantidades de mercadorias oferecidas e as quantidades procuradas.

Ora, essas variações, no valor da mercadoria, levaram naturalmente os economistas a uma série de perguntas. Entre essas, podemos destacar as seguintes: Por que uma mercadoria vale menos que outra? Por que uma mercadoria vale, ora mais, ora menos, como dependente das circunstâncias?

Para responder a tais perguntas, êles analisaram os factos e chegaram à conclusão de que para cada mercadoria há:

1) um *valor normal,* que tem por base o seu *custo de produção;*

2) um *valor corrente,* que flutua segundo as variações surgidas no mercado, ante as variações correspondentes à oferta e à procura.

Desta forma, a lei do custo, a lei da oferta, e da procura (1) seriam os princípios fundamentais da teoria dos preços, ou,

(1) A chamada lei da oferta e da procura deve ser desdobrada em lei da oferta e lei da procura, por motivo que não podemos expor aqui, o que fazemos em nosso "Tratado Decadialéctico de Economia".



para falarmos na linguagem do tema que abordamos, do *valor.*

Esta maneira de colocar o tema do valor é, salvo algumas variantes, o modo de proceder de Ricardo, Adam Smith, Mill, considerada por êste último como uma acquisição definitiva da ciência econômica.

Estas análises já feitas, permitem-nos visualizar desde já, no valor, dois aspectos:

1) que há um valor que está ligado ao bem; que é imanente a êsse bem;

2) um valor que depende da troca.

O primeiro é freqüentemente chamado de *valor de uso,* isto é, o valor de utilização, a utilidade que oferece um bem; e o segundo, de *valor de troca,* isto é, o valor que é dado a um bem em troca dêle, ou seja a onerosidade.

Quanto ao primeiro valor (valor de uso), é de presumir, desde logo, que podemos nêle verificar diversas variações correspondentes à apreciação que os homens possam fazer de um bem. Poder-se-ia chamar a êsse aspecto de *valor subjectivo,* e de *valor objectivo* ao segundo, o de troca.

Surge desde logo uma pergunta que deseja saber qual a relação que existe entre êsses dois valôres, sua interactuação.

a) para encontrar tomador, a um determinado preço, é necessário desde logo que um produto ou um serviço responda a uma necessidade, isto é, que êle seja útil;

b) quem vende, não deseja vender com perda, por isso considera fundamentalmente o custo.

Formam-se como importantes, como já vimos, dois conceitos: o de utilidade e o de custo.

Vê-se logo que é necessário, na apreciação de um valor considerar *conjuntamente* a utilidade e o custo.

Mas sucede na Economia o que sucede em tôdas as disciplinas estudadas pelos método formais; ante dois vectores, tende-se, naturalmente, a reduzir um ao outro, isto é, explicar um pelo outro. Essa tendência à redutibilidade obedece ao impulso de identificação, próprio da razão humana, que deseja *explicar,* isto é, dizer de uma coisa o que é, comparando-a com outra, ou dizendo que ela é outra. Dá, assim, a sua consistência, em que ela consiste. Tende a razão, nesse explicar, a reduzir tudo a um fundamento só, único, que possa dizer o que as coisas são. Êsse impulso da razão estructura-se na Filosofia

com o nome de *lei de identidade ou princípio de identidade.* Para tal, a razão reduz tudo a um semelhante absoluto, e explica-o por êle.

Assim, sofrendo os economistas dêsse mesmo impulso, procuraram explicar um pelo outro. Mas há economistas que assim não procederam. E essa divergência entre êles foi o que suscitou uma série de teorias sôbre o valor, que iremos sintetizar, pois nos é impossível examiná-las sob todos os seus aspectos mais individualizantes, típicos de cada uma.

Como procedem os "reductivistas"? Temos por exemplo a teoria ricardiana que reduz o valor ao trabalho, o que a leva a extremos, como também a teoria marxista, cujos aspectos e razões em breve estudaremos mais analìticamente. Para outros, o valor depende apenas do *grau de utilidade.* Temos assim, claramente, duas posições *unilaterais,* pois, focalizam apenas *um* dos *lados.*

Façamos alguns comentários.

Observa-se que algumas mercadorias têm um "grande valor", apesar de exigirem pouco trabalho para serem obtidas; outras são de grande utilidade, como o trigo (o pão), e que têm um lugar modesto na escala dos valôres, enquanto outras oferecem uma satisfação a necessidades meramente acessórias, como o diamante, e, no entanto, ocupam um posto elevado.

Para uma exposição sintética da teoria do valor, na economia, exposta por Marx, aproveitemos a explanação sucinta feita por Lenine, que reproduzimos:

"A mercadoria é, em primeiro lugar, uma coisa que satisfaz uma necessidade qualquer do homem; em segundo lugar, é uma coisa que se pode trocar por uma outra. A *utilidade de uma coisa constitue o seu valor de uso.* O valor de troca (ou valor, simplesmente) é, em primeiro lugar, a relação, a proporção, na troca de um certo número de valôres de uso de uma espécie qualquer, contra um certo número de valôres de uso de uma outra espécie. A experiência quotidiana mostra-nos que milhões e bilhões de tais trocas, sem cessar, estabelecem relações de equivalência, entre valôres de uso os mais diversos e dissemelhantes. Que há de comum entre essas coisas diferentes, contìnuamente comparadas umas com as outras, num sistema determinado de relações sociais? O que elas têm de comum é o facto de serem produtos do trabalho. Trocando seus produtos, os homens criam relações de equivalência entre as espécies mais diversas de trabalho. A produção de mercadorias é um sistema de relações sociais, no qual os diversos produtores criam produtos variados (divisão social do trabalho) e os tornam equivalentes uns aos outros no momento de troca. Por conseguinte, o que é comum em tôdas as mercadorias não é o *trabalho concreto* de um ramo de produção mas sim o *trabalho humano abstracto,* o trabalho humano, indeterminado, não é o trabalho de uma qualidade particular, geral. Numa sociedade dada, tôda a fôrça de trabalho, representada pela soma dos valôres de tôdas as mercadorias, constitue uma só e única fôrça de trabalho humano; milhões de exemplos de trocas o demonstram. Cada mercadoria, considerada isoladamente, é, pois, representada por uma certa porção apenas de *tempo de trabalho socialmente necessário.* A grandeza do valor é determinada pela quantidade de trabalho socialmente necessário, ou pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de uma dada mercadoria ou de um determinado valor de uso.



"Pelo facto mesmo de estabelecer a igualdade de valor dos diversos produtos trocados entre si, êles (os homens) afirmam que os diversos trabalhos são iguais uns aos outros, na qualidade de trabalhos humanos. Afirmam isso sem o saber".

"O valor é uma relação entre duas pessoas, disse um velho economista; dever-se-ia ajustar simplesmente: uma relação dissimulada sob uma aparência material. Sòmente se pode compreender o que é o valor, partindo-se do sistema de relações sociais de produção de uma formação histórica determinada, isto é, relações que aparecem na troca, fenômeno de massa, que se repete milhões e milhões de vêzes.

Como valôres de troca, tôdas as mercadorias são pequenas medidas determinadas de *tempo* de trabalho *cristalizado".*

Vejamos, agora, a teoria proudhoniana do valor, anterior à de Marx, e no fim da exposição, faremos uma síntese e um paralelo diferencial de ambas.

### *Teoria proudhoniana do Valor*

É conhecido no campo dos temas sociais a luta desesperada de Marx contra Proudhon. Ambos representavam: o primeiro o socialismo de estilo prussiano, autoritário, absolutista, e o segundo, o socialismo de estilo latino, libertário, humano, compreensivo, pluralista. Publicou Proudhon em 1844 "Contradições econômicas ou a Filosofia da Miséria". Marx, que havia saudado Proudhon como "socialista científico", tendo rompido com êle por não ter querido tomar parte na organização de um grupo para dirigir e dominar as organizações de trabalhadores, que

êle sempre desejou livres, Marx escreveu, então, "A Miséria da Filosofia", um livro polêmico, cheio de acusações a Proudhon.

Enquanto era vivo Proudhon, e viva a sua lembrança, a obra de Marx não teve efeito algum. Foi recebida pelo proletariado de todo o mundo como uma obra de infâmias. Mas, passados os anos, os novos trabalhadores, desconhecedores de Proudhon, e alguns literatos ignorantes puseram-se a ler a obra de Marx sem ler a de Proudhon, e como divinizavam o filósofo prussiano do socialismo, julgaram que tudo quanto havia dito naquele livro era verdadeiro e refutava o adversário para sempre.

Passaram-se os anos e hoje retorna Proudhon a ser lido, meditado e seguido. Exclamam cheios de mágoa muitos socialistas: "que êrro termo-nos afastado durante cem anos de Proudhon! Por que deixamos de ler as suas obras? Suas críticas, feitas há cem anos, são actuais. O socialismo degenerou, tomando o caminho da brutalidade e do absolutismo".

É compreensível que não iremos aqui mostrar passagem por passagem da obra de ambos para analisarmos até onde há boa fé e até onde são as falsificações e mentiras de Marx em sua obra. Iremos apenas expender, em linhas gerais, a teoria de Proudhon sôbre o valor, que, como a de Marx, funda-se em Ricardo, mas que se separa para tomar um aspecto dialéctico e não formal, como ela tem em Marx.

Proudhon, antes de morrer, falando sôbre o livro de Marx e a sua crítica, empregou estas palavras: "O verdadeiro sentido da obra de Marx é que deplora que eu tenha pensado em tôdas as partes como êle, e que o tenha dito antes dêle. Cabe ao leitor apenas ver que é Marx que, depois de haver-me lido, que deplora pensar como eu!"

Para Proudhon, o valor de uso e o valor de troca são inseparáveis e formam uma unidade. Mas dentro da unidade estão em perpétua luta. A oferta e a procura estão em constante luta, esão diametralmente opostas, e tendem incessantemente a anular-se. Servem a oferta e a procura para pôr frente a frente o valor de uso e o valor de troca, para conciliá-los, e a conciliação reflete-se no preço, que devia e deve, embora nem sempre o faça, expressar o valor verdadeiro, ser a expressão justa do valor.

Mas até aqui estamos apenas na expressão. Qual a constituição do valor? De que elemento, de que meio dispomos para ter uma visão concreta do valor, que reúna as duas antinomias: o valor de uso e o valor de troca?



O *valor constituído* é o valor concebido como proporcionalidade dos produtos, e supõe o valor de troca e o *valor* de uso em unidade.

"O valor concebido como proporcionalidade dos produtos, em outras palavras, o *valor constituído,* supõe necessàriamente, e em um grau de igualdade, *utilidade e venalidade,* indivisível e harmônicamente unidas. Supõe utilidade, porque, sem esta condição, o produto careceria dessa afinidade que o faz susceptível de troca, e por conseqüência o converte em um elemento de riqueza; supõe, por outra parte, venalidade, porque se o produto não fôsse trocado, tôdas as horas por um preço determinado, não seria mais que um não-valor, não seria nada" (Proudhon).

A proporcionalidade tem uma lei e o que a produz é uma fôrça que é o trabalho. "O trabalho difere de produtor a produtor, em quantidade e em qualidade: sucede com êle, desde êste ponto de vista, o que sucede com todos os grandes princípios da natureza e as leis mais gerais, simples em sua acção e em suas fórmulas, mas modificadas até o infinito por uma multidão de causas particulares, que se manifestam sob uma inumerável variedade de formas. O trabalho, só o trabalho, produz os elementos todos da riqueza e os combina até em suas últimas moléculas, segundo uma lei de proporcionalidade variável, mas certa. Só o trabalho, por fim, como princípio de vida, agita a matéria da riqueza, *mens agitat molem,* e lhe dá suas proporções" (Proudhon).

É o trabalho o único que fixa a cifra de importância de um bem. As variações do trabalho farão variar o valor relativo. Assim o valor varia para Proudhon, mas a lei dos valôres é imutável. Em nossas palavras: o trabalho é a variante, porque pode produzir mais ou menos, com maior ou menor esfôrço, mas será sempre o trabalho que dará a medida de valor (invariante). Essa opinião de Proudhon já está em parte nas doutrinas de Adam Smith, Rodbertus, Ricardo.

Por essa análise, o valor, considerado na sociedade, que formam naturalmente entre si os produtores, pela divisão do trabalho e pela troca, é a *relação de proporcionalidade dos produtos que compõem a riqueza;* e o que se chama especialmente o valor de um produto, é uma fórmula que indica em caracteres monetários a proporção dêste produto na riqueza geral. A utilidade funda o valor; o trabalho determina sua relação; o preço é, salvas as aberrações que teremos que estudar, a própria expressão dessa relação".

Foi pelo ouro e pela prata que se conseguiu estabelecer, entre tôdas as mercadorias as que primeiramente constituíssem o valor, embora sejam elas sujeitas a dependências quanto à abundância ou escassez, o que não compreendeu Marx quando criticou Proudhon. "O carácter distintivo do ouro e da prata procede, repito, de que graças às suas propriedades metálicas, as dificuldades de sua produção, e sobretudo pela intervenção da autoridade pública, adquiriram cedo, como mercadorias, a fixidez e a autenticidade" (Proudhon).

"Digo pois que o valor do ouro e da prata, especialmente da prata que entra na fabricação das moedas, por mais que êste valor não esteja talvez ainda calculado de maneira rigorosa, não tem já nada de arbitrário; e acrescento que não é tampouco susceptível de menosprêzo, à maneira dos outros valôres, por mais que possa variar continuamente" (Proudhon).

"Finalmente, dado que a sucessiva constituição de todos os valôres comerciais implica um progresso até o infinito do trabalho, da riqueza e do bem-estar, conhecemos já nosso destino social do ângulo econômico: Produzir incessantemente, com a menor soma possível de trabalho para cada produto, a maior quantidade e a maior variedade possível de valôres, de maneira que resulte, para cada indivíduo, a maior soma de bem estar físico, moral e intelectual, e para a espécie, a mais alta perfeição e uma glória infinita" (Proudhon).

Em suma: para Proudhon o valor contém em sua unidade a contradição inerente (antinômica) entre valor de uso e valor de troca. O valor de troca é marcado pelo trabalho que o liga ao valor de uso, isto é, que o constitui, que conexiona, concreciona ambos. Êsse valor constituído recebeu sua expressão mais exata e fixa através do ouro e da prata, escolhidas entre tôdas as outras mercadorias que serviram como moeda.

*Teoria marginalista do valor*

Foi após 1870 que surgiu uma nova teoria para explicar o valor, elaborada por diversos autores que se fundavam nas idéias de utilidade-limite, utilidade-final ou utilidade-marginal (entre êles Stanley Jevons, Carl Menger, Leon Walras).

Essa concepção "permite afastar prèviamente a objecção tirada de uma antinomia necessária à idéia de uma hierarquia de utilidades fundada sôbre a das necessidades e a constatação de uma escala de preços que parece algumas vêzes pouco de acôrdo com essa hierarquia. Assim um diamante vale mais que uma



ampla provisão de pão". (Nogaro). Embora tal seja verdade, essa constatação não se opõe necessàriamente à idéia de um valor em geral e de um valor de troca em particular, fundados na utilidade. Menger dá um exemplo: após um almoço, quem o faz, deseja um cigarro. Prefere-o a um assado suplementar. Dará ao cigarro um preço que não dará a um assado supérfluo. Contudo a necessidade da carne supera a necessidade de um cigarro. O mesmo se pode aplicar a uma colectividade. Dessa forma, explica-se porque um diamante tem tanto valor. Os que o adquirem pertencem a uma escala de pessoas que já têm plenamente satisfeitas suas necessidades mais imperiosas, as quais já perderam sua importância".

"Assim, encontra-se desde logo, na teoria de utilidade marginal, uma *explicação* possível da aparente contradição que os factos parecem opor a uma teoria do valor fundada *apenas sôbre a consideração da utilidade;* compreendemos, daí, que uma coisa bastante útil possa ocupar uma escala modesta na escala dos valôres, pelo facto de ser *abundante,* e que a necessidade, à qual responde, está já amplamente satisfeita". (Nogaro). "Enfim, encontraremos ainda nas observações que precedem os elementos de um *método para construir uma escala de utilidades,* que possa ser vàlidamente confrontada com a escala dos prêços: será uma escala *corrigida, segundo o grau de satisfação das necessidades correspondentes,* pois é a utilidade da última unidade útil de cada bem considerado, que permitirá efectuar comparações entre as utilidades dos diversos bens ou serviços. Em outras palavras, *será uma escala das utilidades-limites ou utilidades-marginais".*

*

* *

Quando o homem *produz* bens não considera apenas a utilidade dos mesmos, mas o *esfôrço* empregado, o que lhe custa.

E êsse esfôrço é manifestado no trabalho que necessitou empregar para realizar o que lhe é necessário.

Põe, assim, o agente econômico, em balanço, a satisfação que deseja alcançar e o esfôrço, o *ônus,* que lhe custa para obter o bem necessário.

Até nos casos de valor subjectivo, é raro que a classificação dos bens se efectue segundo a consideração da utilidade. Dá

lugar para cada objectivo avaliado uma dupla estimação: a da *utilidade* e a do *custo*.

Impossível tem sido estabelecer uma relação rigorosa entre êsses dois valôres.

E a razão dessa impossibilidade está em que ambos são antinômicos, de ordens diferentes, e em nossa crítica final teremos ocasião de mostrar, em face de tudo quanto já dissemos, quais os motivos dessa dificuldade, que só pode ser superada por uma concepção concreta de ambos, e não por apreciação de carácter abstracto, como até aqui se tem procurado fazer, reduzindo um ao outro, subordinando um ao outro.

Numa *economia dirigida* e numa *economia planificada*, o valor de troca pode ser estabelecido pela autoridade, compensando as diferenças com os valôres de troca de outros produtos. Nesses casos, a autoridade procura considerar a satisfação das necessidades, a disponibilidade dos produtos, a procura e a produção, a fim de estabelecer um pleno equilíbrio dinâmico, embora tal prática nem sempre tenha dado os resultados desejáveis, e que eram possíveis de imaginar aprioristicamente.

No estudo da moeda, ver-se-ia que ela é uma mercadoria *sui-generis*, porque ela não é aplicada pròpriamente ao consumo, mas apenas serve de *significação* de uma utilidade indiferenciada, aplicada a qualquer bem, pois, do contrário, não realizaria plenamente o fim a que se destina.

Ora, a moeda tem como finalidade servir à troca, e não serve para outra coisa. E essa troca pode ser actual ou possível, potencial. A quantidade de moeda tem conseqüentemente seus efeitos sôbre a troca.

### *Nossa posição sôbre a teoria do valor*

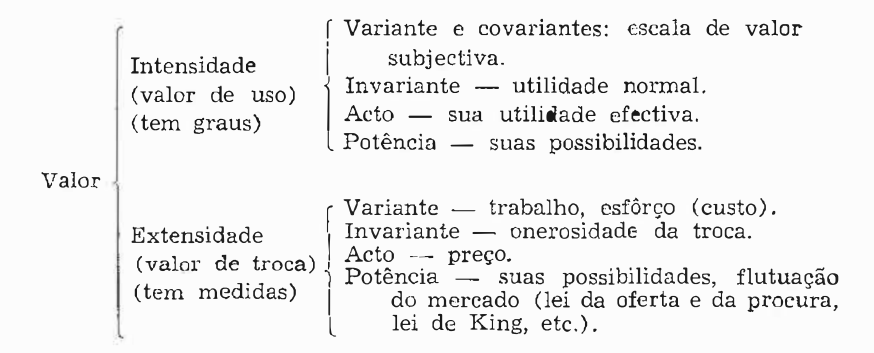
É o tema do valor um tema tanto filosófico como econômico. Não se poderia, naturalmente, estabelecer uma análise precisa do valor, sem que se estabelecesse sua colocação dentro do campo da filosofia. Neste, por exemplo, tema ainda polêmico, oferece problemas que não tiveram ainda soluções pacíficas. Problemas como tais: a essência do valor, sua consistência, sua origem, sua objectivação, sua relação com o antagonismo entre sujeito e objecto, sua interactuação com os outros valôres, sua hierarquia, possibilidade ou não de criação e, conseqüentemente, de aniquilação de valôres, seu carácter ôntico e ontológico, sua base afectiva e sua base lógica, sua função no espírito, sua presença nos juízos, etc., são temas entre os muitos



que pertencem a uma diciplina própria, que se chama Axiologia (de *axiós*, em grego, valor e *logos*, tratado), que é a disciplina que tem como objecto o *valor*.

Mas o valor, na economia, se não pode, em seus fundamentos, prescindir dos estudos filosóficos peculiares, pode, no entanto, ser colocado dentro do campo econômico, sob aspectos apenas gerais e peculiares também a êsse mesmo campo.

Façamos, para iniciar a análise dialéctica, um esquema para depois, fundados nêle, estabelecermos comentários:




Analisemos portanto:

Deve o valor ser visualizado sob seus dois campos genéricos: (1) o da extensidade, que lhe dá o carácter *quantitativo*, valor de troca; (2) e o da intensidade, o valor de uso, isto é, capacidade de um bem em satisfazer as necessidades e na proporção dessa capacidade tem êle, portanto, um valor.

É estimado em relação a essa capacidade efectiva de satisfação da necessidade. Olhando apenas por êste lado, o bem é avaliado pela sua capacidade de satisfazer necessidades.

Ora, a intensidade tem graus. Pois um bem pode satisfazer mais ou menos a necessidade, portanto, pode ser avaliado, aqui, numa escala, ou seja *escalarmente*, mas apenas como *mais ou menos*, sem possibilidades de *medidas exactas*, matemáticas, porque a intensidade, para ser medida quantitativamente, tem de ser reduzida à extensidade deixando, por isso, de ser intensidade, e passando a ser apenas extensidade. Nesse caso, ela perde sua pecularidade para ser *abstractamente* considerada.

Mas a intensidade do valor de um bem não é algo que se possa considerar estàticamente, mas dinâmicamente.

Assim, podemos colocá-lo, ainda dialècticamente, em dois campos: o do variante e o do invariante. Já vimos que tudo quanto se dá no nosso cosmos pode ser tomado por seu aspecto variante ou por seu aspecto invariante, isto é, podemos visualizar apenas o que varia, muda, se heterogeneíza, e o que não varia, permanece constante através do tempo, o homogêneo.

Ora, o valor de uso nem sempre é o mesmo, no tempo, nem entre as pessoas. Assim o bem que hoje satisfaz uma necessidade com tal intensidade, pode satisfazer amanhã com mais intensidade, ou menos. Por outro lado, há variações subjectivas de carácter individual, de classe, de grupo, de povo, de raça e até de era. O valor de uso para um indivíduo pode variar de mais ou de menos, no decorrer do tempo. O que vale para um, pode não valer ou valer menos para outro. Essas variações podem dar-se entre grupos sociais das mais diversas constituições, como também nas diversas eras da humanidade. Bens que satisfariam necessidades de gregos, assírios, babilônicos, egípcios, podem não satisfazer necessidades de outros (tomado aqui intensivamente, isto é, satisfazer mais ou menos).

Essas variações dependem de covariantes históricas e técnicas e do descobrimento de novos bens que podem satisfazer mais as necessidades, tornando desinteressantes os anteriores. Pode sobrevir esgotamento dêsses novos bens, tornando novamente valiosos os anteriores. Por outro lado, quem se satisfaz com um bem, tem satisfação diferente de outro. O mesmo bem pode satisfazer mais ou menos, dependendo do indivíduo, classe, grupo etc.

No entanto, essas variações não implicam a invariante do valor de uso, que é sua utilidade normal. Se um novo bem é preferido para satisfação da necessidade, tal não implica que o preterido tenha perdido sua utilidade que permanece normal, e seu uso pode voltar, caso falte o novo bem, como dissemos. Por outro lado, êsse valor de uso de um bem deve ser considerado em sua utilidade efectiva, em acto, isto é, em relação ao conhecimento que temos de sua capacidade de satisfação de necessidades. Mas um bem pode ter capacidade de satisfação desconhecidas, isto é, capacidades além das conhecidas. Portanto, deve ser considerado em acto e em potência (suas possibilidades). Um bem, que hoje é aplicado para satisfazer tal necessidade, pode conter em potência a capacidade para satisfazer outras ainda desconhecidas e conhecidas posteriormente. Essas possibilidades podem ser reveladas logo pela análise e pela experiência ou não, mas não se pode deixar de considerá-las como inerentes



ao valor de uso, embora não em acto, quanto ao homem, por não estarem ainda actualizadas para nós, mas por serem actualizáveis. Os exemplos de casos como tais são fáceis de ser encontrados, porque diàriamente surgem, na experiência econômica, como certas plantas, frutos, minérios, etc.

Mas uma visão apenas intensista do valor levar-nos-ia a tomá-lo abstractamente, pois separaríamos de sua realidade, que é também extensista. Só uma visão dialéctica, a de conjunto, nos permitiria ter uma visão *concreta* do valor.

Um bem, que tem capacidade de satisfazer a necessidade ou necessidades para ser obtido, exige um *esfôrço*, um trabalho, um ônus.

Êstes aspectos são mais mensuráveis, porque podemos mais fàcilmente comparar, já por uma escala mais espacializada, isto é, de dimensões extensistas.

A êsse valor se deu o nome de valor de troca, porque bem expressa a troca. Para obtermos um bem que satisfaça uma necessidade, temos de dar em troca esfôrço, serviço ou outros bens, que também nos custam esforços.

Ora, nós avaliamos as coisas na vida também pelo que elas nos custam. O que obtemos com dificuldades não deixamos perder tão fàcilmente; o que nos foi de difícil obtenção, estimamos mais.

Assim podemos ver nessa parte extensista que há um aspecto variante e um invariante. Vejamos: o aspecto variante é o trabalho dispendido, o custo, pois um bem pode exigir mais esfôrço, mais dispêndio de trabalho que outro. E a obtenção de um bem pode exigir hoje mais esfôrço do que ontem, e as circunstâncias e os meios empregados para obtê-lo podem tornar mais fácil a obtenção, evitando o emprêgo de maior esfôrço. O que é *invariante* é a onerosidade. De qualquer forma, um bem econômico é oneroso. Mas onerosidade varia segundo as circunstâncias, meios, técnica empregada, etc.

O valor de troca actualiza-se no preço, porque o preço é como a soma de todos os esforços empregados, por mais variados que sejam. E quem emprega êsse esfôrço, quer ser compensado, isto é, quer receber em troca o que julga justo. O preço, por isso, actualiza essa soma.

Mas êsse preço não é algo fixo, sofre mutações. E tal se dá porque uma série de óbices ou facilidades *podem* suceder. São as possibilidades que mostram, que revelam o lado potencial do valor de troca. São elas decorrentes das flutuações do

mercado, da oferta e da procura, da relação entre a moeda e os bens existentes. Essas possibilidades têm e devem ser consideradas por quem tem bens para o mercado, porque elas podem actuar nas variações do valor de troca.

Ora, o valor de troca e o valor de uso se completam e, juntos, formam a visão concreta do valor econômico. Considerar um dos aspectos isoladamente, desprezando o outro, é tratar abstractamente o problema do valor. Considerar um como redutível ao outro é querer reduzir o que é irredutível, porque a intensidade não pode ser reduzida à extensidade, pois uma é mais qualitativa, e outra mais quantitativa.

São antinômicas (irredutíveis) mas necessárias uma para a compreensão da outra. Opõe-se uma à outra numa oposição eterna, porque essa contradição inerente, já o vimos, surge no facto de um bem ser capaz de satisfazer necessidades, mas de também exigir, por isso, um esfôrço.

Essa contradição se afirma na sociedade, na separação entre consumidores e produtores. Quem consome olha sobretudo o valor de uso, mas considera como uma dificuldade, um posto, um óbice, o valor de troca que interessa sobretudo a quem produz. É natural êsse choque numa sociedade onde consumidores e produtores estão separados, tem interêsses opostos.

Os bens, quanto maior valor de uso têm, e quando é êle mais generalizado, universal, como os bens de primeira necessidade, exigem naturalmente que o esfôrço dispendido seja o menor, isto é, que seu valor de troca seja o mínimo possível. Que é tôda economia senão, em seu aspecto geral, a ciência que se aplica a ensinar-nos como tornar menos dispendioso o de que mais necessitamos?

Dessa forma o valor de uso, na proporção de sua intensidade, exerce um papel estimulador na produção do bem, e força-o a diminuir de valor de troca (salvo os casos em que ainda tècnicamente não é possível). Êsse aspecto dialéctico é importante, pois revela a oposição entre ambos os valôres, e explica porque os bens de maior necessidade *tendem* a ser os menos custosos.

Assim, um aumento do valor de uso (já vimos seu aspecto variante) obriga, ou pelo menos exige, uma redução do valor de troca. Um aumento do valor de troca pode levar à redução do valor de uso actual, pois pode o consumidor procurar sucedâneos, quando não se priva de seu aproveitamento.



Vê-se, dessa forma, quanto mais *científica* era a apreciação de Proudhon que a de Marx, além de mais dialéctica. Proudhon considerava como contemporânea a luta, o antagonismo insolúvel entre o valor de uso e o de troca, enquanto Marx quis reduzir o primeiro ao segundo, por considerar que, no de troca, já estava o primeiro, pois não se iria produzir o que não se destinasse ao consumo.

Uma visão concreta de ambos é uma verdadeira síntese, realizada pelo espírito, uma síntese possível no verdadeiro sentido que o empregou Hegel, no sentido da *justiça*, que o empregou Proudhon, diferente totalmente da concepção marxista, que confundiu, na negação, a alteridade com a privação, e considerou a síntese como um terceiro que *substitui* os outros, embora conserve, da tese e da antítese, seus caracteres. Mas essa crítica não pertence à economia, e sim à filosofia.

Demos, assim, sob alguns ângulos, uma mostra do que nos pode oferecer de útil o emprêgo da nossa dialéctica, que evita, se usada, as posições unilaterais e primárias, que são verdadeiras manifestações de barbarismo filosófico.